This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

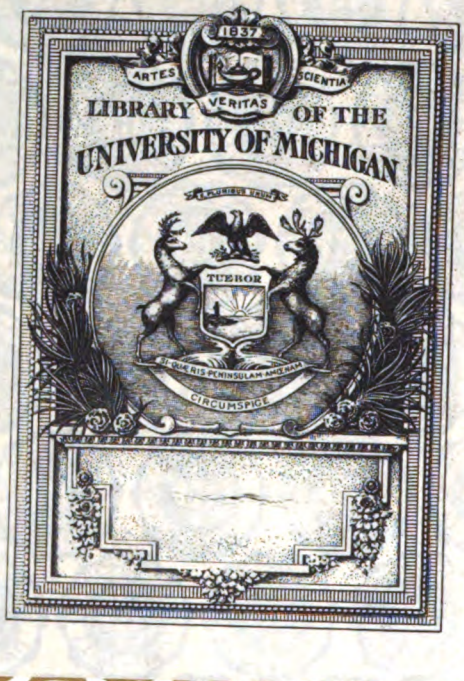
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,079

Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

MAY 2 5 1928

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

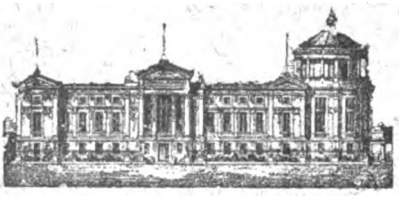
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'Ecole des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, É. de FAYE, G. FOUCART
A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, H. HUBERT,
R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVI. N° 4. — JUILLET-AOUT 1927



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI°)

1927

Digitized by Google

SOMMAIRE

Magnus Olsen : **Magie et culte dans la Norvége antique.**
Marguerite Brunot : **Le congrès d'histoire du christianisme (Jubilé Alfred Loisy).** Paris, 14-22 avril 1927.
Ch. Picard : **Peuples et civilisations.** L'histoire religieuse des « premières civilisations ».
L. Barbedette : **La formation religieuse de Malebranche. Ses premières études.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *Carl Clemen* : Religions geschichte Europas (*R. Kreglinger.*)
2° *Paul G. Chappuis* : La destinée de l'homme, de l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive (*Eug. de Faye.*)
3° *J. Le Coultre* : Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française (*A. Alba.*)
4° *William of Ockham* : The De imperatorum et pontificum potestate (*B. Landry.*)
5° *Isidore Lévy* : La légende de Pythagore de Grèce en Palestine (*M. Goguel.*)
6° *Walther Sattler* : Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi (*Ad. Lods.*)
7° Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (*A. Koyré.*)
8° *S. Munk* : Mélanges de Philosophie juive et arabe (*A. K.*)
9° *Svend Aage Pallis* : The Babylonian Akitu Festival (*L. Delaporte.*)
10° *A. Causse* : Les plus vieux chants de la Bible (*Ad. Lods.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXV. — Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2e série, III. — Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. — *D. Pla.* La christologie païenne. — *L. Denis.* Le génie celtique et le monde invisible. — *P. K. Œsterreich.* Les possédés. — *K. Svoboda.* La démonologie de Michel Psellos. — *D. Ursmer Berlière.* L'abcèse bénédictine des origines à la fin du XIIIe siècle. — *H. Le Gouvello.* Le pénitent breton Pierre de Kériollet. — *J. Galzy.* Ste Thérèse d'Avila. — *Le R. P. de Salinis.* Marins et missionnaires. — *Maryse Choisy.* — La Chirolohie.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 : Paris..... **75 fr.**
— — — Départements..... **75 fr.**
— — — Étranger..... **85 fr.**
Un numéro pris au Bureau..... **22 fr.**

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-SEIZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD, et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

QUARANTE-HUITIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-SEIZIÈME

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

Digitized by Google

MAGIE ET CULTE DANS LA NORVÈGE ANTIQUE

(Deux conférences faites au mois de Mai 1927, en Sorbonne à l'Institut d'Etudes Scandinaves) (1).

1. Le pouvoir magique des runes.

Les runes sont l'écriture alphabétique en usage chez les Germains de l'antiquité, avant qu'ils eussent appris, dès l'introduction du christianisme, à connaître l'écriture latine. L'écriture runique est née probablement parmi les peuples gotiques qui, au IIe siècle après J.-C., habitaient les contrées situées au nord de la mer Noire. Elle est sortie surtout de l'écriture cursive grecque ; certaines

(1) Ces conférences utilisent deux travaux que j'avais déjà publiés en norvégien et pour lesquels il suffira de renvoyer les lecteurs de la présente revue à l'excellente et si pénétrante mise au point donnée à la revue « L'étude du paganisme scandinave au XXe siècle » (XCII, 1926, pp. 33-107) par mon regretté ami Maurice Cahen, ce jeune savant éminemment doué que la mort cruelle nous a si prématurément enlevé. On y trouvera, aux pages 49 et 69 ss., des renseignements bibliographiques spéciaux sur les deux travaux mentionnés.

Qu'il me soit permis d'exprimer ici mes sentiments de vive reconnaissance pour M. Paul Verrier, professeur à la Sorbonne et directeur de l'Institut d'Etudes Scandinaves ; c'est à M. Verrier, qui connaît si bien et aime tant les langues et la civilisation des trois pays scandinaves, que je dois l'honneur d'avoir pu parler devant un auditoire d'étudiants français. Je remercie également M. Paul Alphandéry qui, après avoir eu l'obligeance d'assister à mes conférences, a bien voulu, d'accord avec le directeur son collègue, m'offrir l'hospitalité de leur revue.

Digitized by Google

runes, cependant, sont empruntées à l'alphabet latin. L'écriture runique a pénétré dans le Nord avec un courant civilisateur venu du sud-est ; les plus anciens monuments ont été trouvés dans les tourbières danoises et dans les tombeaux norvégiens de la même époque, à partir de l'an 200 environ. Cette écriture est donc l'œuvre des Germains qui avaient été jusqu'à un certain point romanisés sur le sol de l'empire romain. Elle est, pour ainsi dire, le premier résultat visible de la culture germanique, telle que celle-ci nous apparaît modifiée, pendant l'époque des grandes invasions, au contact de la civilisation des pays méditerranéens. Mais de quel côté de la civilisation classique l'écriture runique a-t-elle pris naissance ? A quelle intention les Gots du sud, près de la mer Noire, ont-ils inventé les runes peu après le début de notre ère ?

Notons ici un fait sur lequel j'aime à insister. Les vingt-quatre caractères de l'écriture runique forment, dès leur première apparition, un tout solidement constitué. Nous avons, provenant des domaines gotique et nordique ainsi que de la fibule bourgonde, un des objets les plus précieux du musée de Saint-Germain-en-Laye, des témoignages sur la série runique indépendants les uns des autres, témoignages qui nous reportent aux plus anciens temps de l'écriture runique. Les 24 runes sont rangées dans un ordre fixe et divisées par des signes de ponctuation en trois groupes, de huit runes chacun. Chez les Gots, comme chez les Allemands, les Anglo-Saxons et les peuples du Nord, chaque rune a eu son nom à elle, qui était un mot déjà connu dans la langue et commençant par le son que la rune devait exprimer ; ainsi *f* était appelé **fehu* (bétail), *u* **urus* (aurochs), *a* **ansuR* (dieu), *t* **Tius* (nom d'un dieu), etc. L'écriture runique du gotique, de l'allemand, de l'anglo-saxon et du nordique doit donc être ramenée à une série bien définie de runes avec ses 24 caractères dans un ordre fixe, divisés en trois groupes et avec des noms stables qui, depuis les temps les plus anciens, ont été réservés à chacun des caractères.

A mon avis, ce système a été créé en même temps que l'écriture runique, et les runes furent inventées pour servir d'armature aux 24 bâtons runiques.

Digitized by Google

On pourrait être tenté d'y voir une intention en quelque sorte pédagogique, due au désir de rendre l'alphabet runique plus facile à apprendre. Ainsi la série runique, le *futhark*, comme nous l'appelons d'après ses six premières runes, serait une manière de modèle d'écriture se trouvant commodément sous la main. Mais en examinant de près nos matériaux, nous verrons que cette hypothèse n'est guère soutenable. La série runique était connue dans le Nord dès le IVe siècle, témoin la grosse dalle ou pierre de Kylver en Gotland qui a fait partie d'un coffre de pierre. A quoi auraient servi là des modèles d'écriture ? On a trouvé encore le *futhark* sur quelques petits pendentifs en lamelles d'or gaufrés (des bractéates, comme on les appelle) ; la série runique y est gravée sur la plaque d'or : on s'était en effet donné la peine de graver d'abord le *futhark* sur un cachet. C'est ce qui prouve que le *futhark* est quelque chose de bien plus important qu'un guide pour l'enseignement de l'écriture. Le *futhark* est chose particulière, *sui generis*, il a sa raison d'être en lui-même. Qu'il soit gravé sur le coffre ou empreint sur des colliers en or, il a toujours une action à faire, une mission à remplir.

Ce sont là des considérations qui nous font croire que la série runique portait en elle une vertu intérieure — disons le mot : une force magique. Le *futhark* est la concentration de la puissance magique de l'ensemble des runes, et pour la rendre efficace il était nécessaire d'établir et de suivre un ordre immuable. Ce procédé rappelle les prescriptions relatives aux signes et formules magiques, telles que nous les trouvons détaillées dans le Grand Grimoire (« abracadabra », etc.).

Ainsi nous avons trouvé dans le *futhark* une certaine formule de magie runique. D'autres groupes d'inscriptions runiques magiques sont constitués soit par certains signes runiques employés de préférence, soit par la langue des inscriptions elles-mêmes. Généralement ces deux groupes se réunissent ; en ce cas nous aurons affaire d'abord à une sorte de formules magiques, puis à une ou plusieurs runes qui y sont attachées sans qu'on y puisse décou-

Digitized by Google

vrir un sens linguistique, et qui sont exclusivement des signes magiques. Citons à titre d'exemple l'inscription sur un morceau d'os façonné en serpent et trouvé dans un marais de Scanie : (1).

ek erilaR sa wilagaR hateka :
aaaaaaaaRRRnnn'ᚼbmuttt : alu :

Ce morceau est selon toute probabilité une amulette. Dans la première ligne de l'inscription le magicien, auteur des runes, s'exprime à la première personne : « moi, Eril, je me nomme l'astucieux » (**wilagaR**; ce mot signifie proprement : qui est en possession des *vélir*, les trucs de la magie runique). Dans la ligne suivante, contenant 24 signes, il donne un exemple de sa connaissance des runes magiques ; les trois dernières de ces runes forment le mot : **alu,** probablement à traduire par « sauvegarde, protection. »

Entre les deux espèces d'inscriptions runiques magiques, c'est-à-dire le *futhark* d'une part et les mots à sens linguistique et gravés dans une intention magique de l'autre, il peut y avoir des points de contact. Ainsi on pouvait accroître la puissance magique d'une inscription runique à sens linguistique, si on la divisait en groupes de **24** runes. Le nombre 24 a été pris au *futhark*. D'ordinaire, on cherchait à placer 24 runes dans chaque ligne, comme dans la seconde ligne de l'amulette de Scanie, ou bien on détachait de l'inscription, au moyen de la ponctuation, une section comprenant 24 signes. Des divisions par **8** runes paraissent aussi avoir joué un certain rôle, peut-être à l'exemple du *futhark* qui était partagé en trois groupes, de 8 runes chacun ; un groupe de 8 runes pouvait donc, d'après sa valeur magique, représenter un tiers du *futhark*.

J'ajouterai que le nombre **10**, pour des raisons dont je ne puis rendre compte ici, joue un rôle important dans les inscriptions magiques d'ordre érotique.

(1) Voy. George Stephens, *Runic Monuments*, I, 219 ; III, 33. Cf. mes observations dans *Festschrift Vilhelm Thomsen dargebracht* (Leipzig, 1912), pp. 15 ss.

Digitized by Google

Je reviens à la question de l'origine et du but primitif de l'écriture runique. Les remarques précédentes vous auront fait pressentir dans quelle mesure les runes de l'époque préhistorique ont été employées au service de la magie. Cependant, les inscriptions dont nous nous sommes occupés jusqu'ici sont principalement gravées sur des objets détachés (surtout des amulettes). Elles semblent donc contraster avec celles qui ont surtout attiré l'attention du grand public, c'est-à-dire les inscriptions sur les pierres commémoratives dressées comme des menhirs. Bien des choses pourtant semblent indiquer un caractère magique très marqué dans les inscriptions sur pierres datant de la période du paganisme. Sur une pierre qui avait été placée dans un tombeau, les runes sont appelées « les descendantes des puissances dirigeantes » (**runo raginakudo**) (1), expression qui traduit certainement l'idée qu'on se faisait en général sur les runes. De plus, il est à remarquer que les inscriptions runiques en plein air ne commencent point, comme les épitaphes de nos jours, par nous dire qui était celui qu'on a enterré. Le défunt peut être nommé, mais il est laissé tout à fait dans l'ombre par le graveur des runes qui, dans plusieurs de ces inscriptions funéraires, parle beaucoup de lui-même. Nous possédons des inscriptions sur des pierres qui ne donnent point le nom du mort en l'honneur de qui le monument a été érigé, et qui se bornent à raconter que « moi, N., j'écrivis ces runes. » Il faut supposer que le graveur, en mettant sur la pierre tombale une inscription à effet magique, place le tombeau sous la sauvegarde de la protection divine.

Tous ces faits montrent manifestement que les runes sont quelque chose de plus qu'un moyen de communication par écrit. L'écriture runique a constamment, à travers toute la période préchrétienne, une face tournée vers le surnaturel. Les runes sont avant tout une écriture magique, et nous les trouvons pourvues de cette puissance magique depuis le moment où la série runique

(1) Voy. l'interprétation proposée par Erik Brate de l'inscription de Fyrunga (*Arkiv f. nord. filologi*, XIV, 331 ss.).

Digitized by Google

germanique de 24 signes divisés en trois groupes fut créée et pourvue de vocables qui, en partie, sont des noms de dieux.

Les formes des runes indiquent nettement que les modèles de l'écriture runique doivent être cherchés surtout dans l'alphabet grec (1). Mais n'y a-t-il que les formes runiques qui nous renvoient au delà du domaine germanique? Et l'élément magique sur l'existence duquel j'ai si fortement insisté n'est-il survenu qu'après le passage de l'alphabet aux pays germaniques? Il semblerait que tel n'a pas été le cas. Tout dépendra de ce que les riches matériaux classiques vont nous apprendre.

Dans tous les pays méditerranéens où pénétra la civilisation antique, nous trouvons une multitude d'inscriptions composées de l'alphabet ou de portions de l'alphabet, avec d'autres caractères souvent inintelligibles. Sur des vases, des plaques de plomb, des fragments de tuile, des urnes, des tablettes de marbre, des parois rocheuses et des murs de maisons on peut trouver gravés presque tous les anciens alphabets. On y reconnaît les alphabets grec, latin, étrusque et vénitien (2). En remontant vers le nord on rencontrera des inscriptions de ce genre jusqu'aux frontières de l'empire romain, jusqu'aux régions rhénanes. J'en citerai un exemple fourni par une urne des environs de Trèves (3).

On y voit d'abord l'alphabet latin, mais renversé ; c'est là un indice certain de gravure magique.

Suivent les mots : **artus fututor,** et en passant à la ligne :

art ligo dercomogni fututor,

c'est-à-dire : *Art[um] ligo Dercomogni, Artus fututor [est].* « Je voue Artus, fils de Dercomognus. Artus est un ***fututor.*** »

(1) Cf., pour l'origine de l'écriture runique, les remarques pénétrantes et substantielles de Maurice Cahen dans les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXIII (1923), 1 ss. et *Scientia*, 1923, 401 ss.

(2) Cf. Albrecht Dieterich, *ABC-Denkmäler* (Rheinisches Museum, LVI, 1901, 77 ss. ; réimprimé dans ses *Kleine Schriften*, pp. 202 ss.).

(3) *Westdeutsche Zeitschrift*, XII (1893), *Korrespondenzblatt* n° 10, pp. 201 ss. ; Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, p. 155. Cf. H. Gering. *Arkiv f. nord. filologi*, XXXIII (1916), 63.

Digitized by Google

Par ce dernier mot l'inscription s'annonce comme infamante, et par la formule *ligo* le personnage nommé « Artus, fils de Dercomognus » est livré aux puissances de perdition.

Ici notre attention est attiré d'abord par l'alphabet renversé, puis — et surtout — par les rapports numériques des deux lignes ; **art ligo dercomogni fututor** fait 24 lettres, et dans la ligne précédente nous avons la moitié de ce nombre (12 : **artus fututor**). Dans la seconde ligne **art** est dû à une abréviation en vue d'avoir une ligne de 24 signes.

Il y a donc ici une analogie directe avec les rapports numériques observés par les inscriptions runiques ; par conséquent, chez les Germains aussi bien que dans la civilisation classique, nous trouvons étroitement liés l'alphabet magique et les nombres groupés à dessein. Un détail encore plus important, c'est que l'alphabet grec employé de façon magique est l'ancien alphabet qui comprenait 24 signes, tout comme le *futhark*. Joignons-y une concordance particulière que nous trouvons dans un écrit du pseudo-Tertullien du IIIe siècle ; on y lit : *computant ogdoadas et decadas* (1), « on compte par huitaines et par dizaines », tout comme l'avaient établi pour l'écriture runique les philologues nordiques aux temps où ils ne faisaient pas encore attention à l'existence d'un même état chez les peuples civilisés des pays méditerranéens.

Il convient de terminer ici la première partie de cette étude sur l'histoire la plus ancienne de l'écriture runique. Jusqu'à ce jour on avait l'habitude de s'arrêter là dans les recherches sur l'origine de cette écriture ; aujourd'hui nous pouvons avancer d'un pas : dès maintenant nous savons que la série runique a été faite sur le modèle de l'ancien alphabet grec de vingt-quatre lettres, que le *futhark* a été créé dans une intention magique et que la division de ce *futhark* en « groupes de 8 runes », *ættir* (*ogdoades*), est due à l'influence grecque.

(1) Ps. Tertullianus adv. omnes haereses 15 (de praescr. haeret. c. 50).

Digitized by Google

Nous ne nous sommes occupés jusqu'ici que de l'écriture runique la plus ancienne datant de l'âge qui précède celui des Vikings ; elle se servait d'un *futhark* composé de 24 caractères. Au début des temps historiques, de l'an 800, s'ouvre une nouvelle phase de l'histoire de l'écriture runique, ainsi que de l'histoire de la langue. Depuis lors, on emploie une série runique de 16 caractères seulement ; c'est la série plus récente et particulièrement nordique. Ce *futhark* nous est également parvenu dans un ordre fixe et avec de vieux noms hérités de l'ancien *futhark*.

S'il est vrai que, comme nous l'avons soutenu précédemment, les groupes runiques de 24 caractères constituent un élément important des inscriptions anciennes, nous nous attendons à ce que le nombre 16, dès le commencement des temps historiques, joue, dans les inscriptions magiques, un rôle analogue à celui du nombre 24 antérieurement. C'est précisément ce qui a eu lieu ; seulement, le nombre 24 est conservé comme le chiffre sacré de l'écriture runique fort avant dans le moyen âge, à côté de 16.

Les meilleurs exemples des nombres groupés à dessein à une époque plus récente sont fournis par quelques inscriptions runiques peu nombreuses, datant de l'an 1000 et, à en juger par leur contenu, gravées dans une intention magique. Toutes se trouvent sur des petits objets, qui ne proviennent pas d'un mobilier funéraire.

Ce sont d'abord les runes sur une petite plaque en os employée au tissage de minces rubans et trouvée à Lund, ville de Scanie : (1)

skuaraʀ : iki mar : afa (m)an : mn : krat :	24 runes
aallatti	8 —

La première partie, qui comprend 24 runes, est ainsi conçue en vieux-norvégien : *Sigvarar-Ingimarr hafa man meingrat*, « L'In-

(1) Voy. l'interprétation que j'ai proposée dans *Christiania Videnskaps-Selskaps Forhandlinger*, 1908, nº 7.

Digitized by Google

gemar de Sigvor (cet Ingemar est nommé ici pour avoir eu des relations avec la femme Sigvor) aura des pleurs (*grát*) causés par le *mein*, l'action funeste, des runes. » Suivent en une autre ligne 8 runes magiques dénuées de sens.

De plus, nous possédons l'inscription sur un outil à tisser en os conservé à Trondhjem (1). Elle est en vers et se compose de 24 + 16 runes :

unakmæyiu᛫ik᛫uilatriaælensfulæuifækiahakaþi

Voici la traduction proposée par notre runologue bien connu, Sophus Bugge :

Unna-k meyju,
ek vil-at rea
Erlends fúla vif,
ekkja hagaði;

« J'aimais la vierge. Je ne veux pas tracasser la détestable épouse d'Erland ; veuve, elle [me] conviendrait. »

Nous sommes évidemment ici, comme tout à l'heure, en présence d'une inscription infamante. Le faiseur des runes a eu l'intention de nuire à Erland et d'amener la situation suggérée par allusion à « la veuve ».

Enfin je mentionnerai l'inscription en vers trouvée à Sigtuna en Suède sur une boîte de cuivre ayant servi d'étui à balance.

Elle a été ainsi lue et interprétée par le runologue suédois Otto von Friesen : (2)

fuhl᛫ualua᛫slait᛫faluan᛫
fan kauk᛫a na᛫s au(k)a

*Fugl *velva* (2) *sleit fölvan :*
fann gauk á nás auka,

« Un oiseau mit en pièces le blême voleur ; on voyait gonfler le coucou mangeur de charognes. »

(1) Sophus Bugge et Karl Rygh, *Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter*, 1901, n° 4 (Trondhjem 1902).

(2) O. von Friesen, *Fornvännen*, 1912, p. 6 ss.

(3) Cf. got. *wilwa*, m. « larron ».

Digitized by Google

Voilà encore une inscription de 24 + 16 signes rédigée dans un mètre artistique à allitération et à rime. C'est une inscription infamante à l'adresse de qui oserait voler la boîte de cuivre.

Nous avons là un spécimen du mètre scaldique bien connu qu'on appelle *drôttkvætt*. L'apparition de ce mètre ici a de quoi nous faire réfléchir.

Nous le rencontrons très fréquemment dans la poésie norroise. En règle générale, on s'en sert dans des poèmes composés à la louange d'un roi ou d'un autre grand personnage, mais dans nombre de cas on trouve des strophes indépendantes rédigées en *drôttkvætt* qu'on appelait *lausa-visur*, c'est-à-dire des vers improvisés et inspirés par une situation particulière. Ils sont souvent d'un caractère satirique et parfois plus que satirique ; ils deviennent non seulement injurieux, mais franchement nuisibles au personnage qu'ils attaquent. Ce sont là les strophes infamantes proprement dites, en *drôttkvætt*.

En étudiant la strophe infamante de Sigtuna, je me suis dit que très probablement ces vers en *drôttkvætt* n'étaient pas les seuls gravés en des runes dont la force magique aurait été augmentée par leur groupement selon des rapports numériques. L'infamie et les runes vont de compagnie dans la civilisation païenne du Nord. Je me demande donc si certaines des strophes infamantes qui nous sont parvenues par la littérature n'ont pas été rédigées, elles aussi, en vue d'être gravées en runes et de former dès lors des groupes distincts comprenant vingt-quatre ou seize caractères.

De toutes ces strophes infamantes les mieux connues sont sans doute les deux qui ont pour auteur Egil Skallagrimsson, la personnalité la plus remarquable et la plus originale de l'âge des Vikings, puissant guerrier, poète encore plus puissant, et le héros de la saga d'Egil.

Entre 930 et 940 il alla d'Islande en Norvège pour recueillir un héritage échu à sa femme. Il comparut devant le tribunal, mais le roi de Norvège Eirik Hache sanglante et la reine Gunhild firent

Digitized by Google

primer le droit par la force. La saga raconte cela assez longuement, et Egil y improvise deux strophes infamantes, une contre le roi, l'autre contre la reine (1).

S'étant embarqué sur le navire que lui a donné son fidèle ami Arinbjorn, Egil met à la voile, et les deux amis se séparent. Alors Egil chante :

Svá skyldi goð gjalda,
gram reki bönd af höndum,
reið sé rögn ok Óðinn,
rán míns féar hánum ;
folkmýgi lát flœja,
Freyr ok Njörðr, af jörðum,
leiðisk lofða stríði,
landáss, þanns vé grandar.

A cet endroit Egil invoque en les nommant, trois dieux : Odin, Frey et Njord. Il faut traduire la strophe ainsi :

« Que les dieux chassent le roi ! Voilà comment ils devraient le punir d'avoir dérobé mon bien. Que la colère des puissances et d'Odin soit sur lui ! Dieu du pays ! fais que l'oppresseur du peuple s'enfuie de ses terres. Puissent Frey et Njord haïr l'ennemi des mâles, le violateur du lieu sacré [c'est-à-dire le lieu du tribunal] ! »

Egil prend le large. Il passe devant une station de pêche installée dans une petite île, où des pêcheurs lui apprennent que le roi l'a fait proclamer hors-la-loi. Egil chante :

Lögbrigðir hefr lagða
lindalfs, fyr mér sjalfum,
blekkir brœðra sökkva
brúðfang, vega langa ;
Gunnhildi ák gjalda,
greypt's hennar skap, þenna,
ungr gatk ok læ launat,
landrekstr, bili grandat.

(1) Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, A I. p. 53, B I, pp. 46 s.

Digitized by Google

« L'infracteur des lois a ordonné pour moi de longs chemins loin d'ici ; la femme du guerrier [la reine Gunhild] attire le fratricide [le roi Eirik] ; c'est à Gunhild au cœur féroce que je suis redevable de mon exil ; quand j'étais jeune, je pouvais agir promptement et payer de retour ceux qui m'avaient pris en traître. »

Egil retourne à la côte, tue l'un des fils du roi et, avant de quitter définitivement la Norvège, il débarque près d'une île située au loin sur la mer. La saga poursuit ainsi :

« Egil débarqua dans l'île. Il prit en main une perche de coudrier, s'avança sur un rocher qui faisait face à la terre ferme, saisit une tête de cheval et la mit au bout de la perche. Puis il proféra certains mots [une incantation] et prononça :

Ici j'élève une perche infamante, et j'en tourne l'infamie contre le roi Eirik et la reine Gunhild, — à ces mots il dirigea la tête de cheval vers le continent ; — j'en tourne l'infamie contre les esprits du pays (les *landvœttir*, des êtres féminins de qui dépend la prospérité du pays) pour qu'ils se fourvoient tous et ne puissent regagner ni retrouver leurs logis avant d'avoir chassé Eirik et Gunhild hors du pays.

Sur quoi il ficha la perche dans une crevasse et l'y laissa. De nouveau, il tourna la tête de cheval du côté de la terre, et sur la perche il grava des runes qui portent en elles toute cette incantation. Ayant fait cela, il se reembarqua. »

Ces deux strophes infamantes figurent en des endroits tels qu'il y a lieu de les soupçonner d'avoir été incorporées au récit par l'auteur prolixe de notre saga. Cette dernière, il est vrai, ne dit pas expressément que les strophes furent gravées sur la perche, mais ils est vraisemblable qu'elles l'ont été, puisque par leur contenu elles se prêtaient merveilleusement à former « toute cette incantation » dont parle la saga. Cette fois nous avons donc la chance de posséder deux strophes différentes inspirées par une même situation. Elles comptent parmi les plus vigoureuses chansons infamantes que nous connaissions, et si c'est Egil, fort en runes, qui les a faites, nous avons tout lieu de supposer

Digitized by Google

qu'il a employé le sortilège runique le plus intense qui fût à sa disposition. Une hypothèse qui s'impose, c'est qu'il aurait ajouté à la force des runes en produisant des groupes de 24 ou d'un multiple de 24 caractères (48, 72, etc.). On aurait pu obtenir dans les strophes de *drôttkvætt* des groupes de ce genre, si chaque demi-strophe, c'est-à-dire quatre lignes qui forment un tout par le sens, avait eu un nombre déterminé de runes, qui aurait nécessairement été un multiple de 24 ou de 16.

Nous allons maintenant étudier de plus près les quatre moitiés de nos deux strophes. Je les écris avec l'orthographe runique ordinaire du xe siècle, qui ne marquait pas le son *n* devant *d* et de *g*. Pour ce qui est de la notation phonétique, on peut être tout à fait conséquent, puisqu'il s'agit d'un maître comme Egil (1).

(I.)	**sua skulti kuþ kialta**	18 runes
	kram riki baut af hautum	20 —
	raiþ si raukn auk uþin	18 —
	ran mins fiaR hanum	16 —
		72 runes
	fulkmuki lat fluia	16 runes
	frauR auk niurþr af iurþum	22 —
	laiþis lufþa striþi	17 —
	latas þans ui kratar	17 —
		72 runes,
(II.)	**laukbrikþiR hafR lakþa**	20 runes
	litalfs fur miR siulfum	20 —
	blakiR bruþra sukua	17 —
	bruþfak uika laka	15 —
		72 runes

(1) Comme il ne s'agit pour nous que du nombre des lettres, j'ai jugé inutile, ici comme par la suite, de distinguer entre les deux runes de l'**a** (*a* ordinaire et *ą* nasal).

Digitized by Google

kunilti ak kialta	15 runes
kraubts hanaR skab þana	20 —
ukR katk auk la launat	18 —
latrikstr bili kratat	19 —
	72 runes

Le résultat est surprenant : toutes les quatre demi-strophes se composent de 72 runes, = 3×24. Si nous avions eu affaire à une seule demi-strophe, je n'aurais pas osé insister sur ce détail numérique, crainte d'être taxé d'arbitraire aux endroits où l'écriture runique du xe siècle admettait une graphie différente. Un fait plus important, c'est qu'on arrive à établir le même état numérique dans l'une et l'autre demi-strophe, à condition, bien entendu, d'avoir orthographe tout à fait conséquente. Ajoutons que l'une des strophes est d'un contenu qui se prêterait fort bien à des rapports numériques intentionnels. Or, nous sommes ici en présence de deux strophes réunies — quatre demi-strophes — d'un contenu tel (infamie frappant tour à tour le roi et la reine) qu'on s'attend à des runes d'une puissance magique aussi efficace qu'ont peut l'imaginer. Pour le contenu, les deux strophes dirigées contre Eirik Hache sanglante et Gunhild diffèrent de l'ensemble des quarante autres strophes improvisées en *drôttkvætt* qui sont attribuées à Egil par la saga. Après avoir fait des recherches je crois pouvoir affirmer d'ores et déjà qu'elles diffèrent de tous les autres vers de la saga.

Vous me demanderez : ces deux strophes runiques infamantes d'Egil sont-elles tout à fait isolées dans la poésie norroise avec leurs rapports numériques intentionnels ?

On trouvera naturel que ces deux chansons m'aient amené à parcourir la plus ancienne poésie norroise en vue de résoudre la question que vous venez de me poser. Je puis vous présenter dès maintenant quelques résultats provisoires de mes recherches. Il en ressort que ces rapports numériques dans les vers scaldiques destinés à être gravés en runes apparaissent de pré-

Digitized by Google

férence, et très fréquemment, dans les chansons infamantes, autant que je puisse en juger pour le moment, mais il faut ici, semble-t-il, prendre en considération aussi d'autres genres poétiques.

Je citerai un exemple qui paraît être d'une importance assez considérable.

Dans le nord-ouest de l'Islande, un homme vivait à peu près en même temps qu'Egil Skallagrimsson. Il s'appelait Völu-Stein, parce que sa mère était une magicienne, une *völva*. Stein avait deux fils, Ögmund et Egil. Ögmund fut tué, et son père ne pouvait s'en consoler. L'autre fils, Egil, alla trouver le sage scalde Gest Oddleifsson et lui demanda le moyen de consoler le père. Alors Gest, dit-on, se mit à composer le début d'une ode-panégyrique (*dràpa*) sur le mort, l'*Ögmundardràpa*, poème dont on ne sait rien par ailleurs. Mais une autre de nos sources nous a conservé, sous le nom de Völu-Stein, deux demi-strophes. Dans la première un certain Egil, qui ne peut guère être que le fils de Völu-Stein, est invité à écouter un chant ; dans la seconde le poète rappelle avec tristesse le souvenir d'un être qui lui fut cher et que le tombeau a englouti. Konrad Gislason, le grand connaisseur de la poésie norroise, a émis une hypothèse séduisante, c'est que Gest aurait commencé un chant que Völu-Stein aurait plus tard continué pour se consoler lui-même. En ce cas la première demi-strophe serait probablement de Gest, et la seconde du père en deuil.

On a interprété ainsi les deux demi-strophes : (1)

1. *Heyr Mims vinar mína*
   (mér 's fundr gefinn Þundar)
   vid góma sker glymja
   glaumbergs, Egill, strauma.
2. *Mank, þats jörd vid orda*
   endr myrk Danar sendi
   grœnnar gröfnum munni
   gein Illöduinjar beina.

(1) Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning*, A I, p. 98 s., B I, p. 93.

Digitized by Google

Traduction. 1 : « Ecoute, Egil, comme les courants de la poitrine d'Odin [= le chant] sortent en frémissant de ma bouche ; le don de la poésie m'a été accordé. » — 2 : « Il ne me souvient que trop bien que la terre baîllait pour engloutir l'homme [= mon fils]. »

En écrivant ces deux demi-strophes avec l'orthographe runique du xe siècle, on aura de nouveau des demi-strophes en *drôttkvætt* de 72 (= 3×24) lettres.

1.	**haur mims uinar mina**	17	
	mir s futr kifin þutar	18	35 runes
	uiþ kuma skar klumia	17	
	klaubarks akil strauma	20	37 —
			72 runes
2.	**mank þats iurþ uiþ urþa**	19	
	atr murk tanar sati	16	35 runes
	krunar kraufnumuni	17	
	kain hlauþuiniar baina	20	37 —
			72 runes

Il est assez touchant d'apprendre à connaître, par les deux strophes de l'*Ögmundardrâpa*, un père pleurant son fils et essayant de se consoler en faisant des vers et en arrangeant des groupes runiques distincts. Il aura fait son œuvre de poète, le couteau à la main, pour arriver à trouver des paroles convenant aux rapports numériques voulus. On exigeait beaucoup de celui qui se destinait à être à la fois poète et faiseur de runes. Aussi le fond d'un poème n'était-il pas toujours parfait ; Völu-Stein nous présente une périphrase poétique de cinq termes pour désigner le mot « homme ». Mais il ne faut pas considérer les exigences relatives au nombre des syllabes, à la rime et à l'allitération comme assez importantes pour rendre douteuses les conclusions que je viens de vous communiquer.

Digitized by Google

Les vers de Völu-Stein nous ont montré que l'art des runes s'alliait bien avec des chants commémoratifs sur un mort. Il convient de citer ici ces paroles du philologue islandais Björn M. Olsen (1) : « Il est possible que la coutume adoptée en Islande de composer un poème en l'honneur de parents ou d'amis décédés... ait en partie remplacé et limité la coutume primordiale d'élever des pierres runiques commémoratives et que, par conséquent, de telles pierres aient été plus rares en Islande qu'ailleurs en Scandinavie. Après la composition d'une complainte on devait tout naturellement regarder une pierre runique comme superflue. » Björn Olsen a, sans aucun doute, vu juste, et nous pouvons sûrement mettre sur la même ligne le chant commémoratif de Völu-Stein qui était destiné à être gravé en runes, et les nombreuses pierres runiques érigées et nous connues dans les autres pays scandinaves à la fin du paganisme.

On serait porté encore davantage à rapprocher le chant de Völu-Stein d'un poème d'Egil Skallagrimsson, « La perte des fils » (*Sonatorrek*), qui est peut-être le plus admirable qu'ait produit la poésie norroise scaldique.

Ce poème, plastique et frémissant de passion, nous révèle pour la première fois dans notre littérature ancienne une individualité puissante d'artiste ; c'est une œuvre que soutient un pathétique digne de l'idée du poète : conscient de lui-même et de sa valeur il se présente à la face d'Odin et l'accuse, mais finit par se résigner, lui prêter hommage et lui rendre grâces d'avoir reçu le don de la poésie, qui a aidé un père à calmer son chagrin.

La saga d'Egil nous conte comment il fut amené à composer ce poème. Son fils préféré, Bödvar, s'étant noyé, Egil se mit au lit et, pendant plusieurs journées, refusa toute nourriture. Sa fille Thorgerd déclara qu'elle suivrait son frère et son père dans la mort, « mais, mon père, dit-elle, je désire que nous prolongions notre existence jusqu'au moment où tu auras fait un chant en l'honneur de Bödvar, que je graverai sur un bâton,

(1) Björn M. Olsen, *Runerne i den oldislandske literatur* (Köbenhavn 1883) pp. 5 s.

Digitized by Google

après quoi nous mourrons, si bon nous semble. » Egil composa « La perte des fils », et pour lui ce fut la vie.

On n'est pas d'accord sur le sens de ces paroles de la saga. Le savant islandais bien connu, Finnur Jónsson, qui, généralement, ne manque pas une occasion de faire ressortir l'authenticité de la tradition islandaise, se refuse à croire à la vérité de ce récit : la « coutume » de graver des chants de cette sorte sur des bâtons de bois n'est jamais mentionnée dans les sagas historiques, et cette utilisation des runes repose certainement, selon Finnur Jónsson, sur un anachronisme introduit assez tardivement dans la saga ; il est porté à expliquer la remarque de Thorgerd par une interpolation opérée au XIIIe siècle (1). Il dit une autre fois : « Consigner ainsi un poème entier sur des bâtons de bois, voilà qui est absolument inouï et certainement non historique. » (2)

Pour ma part, je me vois obligé d'être, dans cette question, plus conservateur que le plus zélé défenseur de la véracité des traditions islandaises. Ce que dit Thorgerd (« tu pourras faire un chant en l'honneur de Bödvar, et je le graverai sur un bâton ») reproduit, quant au sens, exactement l'idée exprimée par le sage Gest Oddleifsson et réalisée par Völu-Stein, le père plongé dans le deuil. Egil, nous l'avons vu, suivit le conseil de sa fille et fit ce poème de « La perte des fils », qui nous a été conservé, mais dans un état assez défectueux, et il n'est pas toujours facile à comprendre. Je n'ose me prononcer sur la question de savoir quelle aurait été l'apparence du poème, en supposant que Thorgerd l'eût gravé sur un bâton, ni de quels raffinements runiques il aurait pu être l'objet, possibilité d'ailleurs peu probable, le poète et le maître des runes n'étant pas une seule et même personne.

Nous touchons à la fin de cette seconde partie de l'histoire de l'écriture runique. Il me reste à signaler quelques résultats qui se laissent déduire des poèmes scaldiques attestés qui sem-

(1) *Egils saga*, p. p. Finnur Jónsson, 2e éd., 1924, p. 259 (ch. 78).
(2) Finnur Jónsson, *Aarböger for nordisk Oldkyndighed*, 1910, p. 292.

Digitized by Google

blent avoir été composés pour être gravés en runes. A leur tête se placent les deux strophes de la saga d'Egil ; elles ont à tous égards le plus de valeur.

Je ne crains pas de mettre les deux strophes infamantes d'Egil, sous la forme qu'elles ont reçue dans l'orthographe runique du xe siècle, au même rang que les inscriptions runiques historiques, importantes, mais malheureusement assez rares. Ces strophes nous fournissent une véritable inscription comprenant 4 × 72 runes et faite en Norvège occidentale pendant le court règne d'Eirik Hache sanglante ; elle est la plus longue de toutes les inscriptions de cette catégorie, et à peu près de la même époque que la plus ancienne connue, l'inscription commémorative en l'honneur de Tyre, reine de Danemark. L'authenticité des chansons infamantes d'Egil, qui n'a du reste jamais été mise en doute, se trouve à présent prouvée définitivement. Ces chansons nous permettront de tirer des conclusions intéressant l'histoire littéraire.

Elles ne nous sont pas parvenues, dans la saga, rattachées directement à la perche infamante. Mais comme les vers infamants, nous l'avons constaté, étaient destinés à être écrits en runes, nous pouvons prouver par là que la saga a tort sur ce point. La longue formule en prose est une addition postérieure ; ce sont les chansons infamantes qui ont été gravées en runes sur la perche. Tout cela jette donc quelque lumière nouvelle sur l'état où nous sont transmises les sagas familiales.

On pourrait espérer arriver aussi à des résultats d'ordre linguistique. Mais nous ne pouvons discuter ici sur des détails de l'histoire de la langue.

Arrêtons-nous un instant à un point de l'histoire de la civilisation. On composait, ai-je dit, le couteau à la main et le bâton runique sur les genoux. Gest Oddleifsson a dû envoyer, creusée sur un bâton, la première strophe du chant commémoratif sur Ögmund à Völu-Stein par le fils de celui-ci, Egil ; puis Völu-Stein aura continué à faire des vers et à graver des runes. Nous émettons plus qu'une simple supposition en disant qu'Egil

Digitized by Google

Skallagrimsson a rapporté chez lui en Islande le « brouillon » de son inscription infamante. Nous entrevoyons maintenant partout en Islande, dans les chambres basses des paysans, toute une petite littérature sur bâtons runiques ; et ainsi, nos études nous ont fourni des données quant à la solution de la vieille controverse, la question « de l'emploi des runes en dehors du domaine monumental. »

En terminant, j'arrive à ce qui, dans cette mise au point, nous conduit dans les profondeurs mêmes de notre histoire ancienne. Je vous prie de penser encore une fois à Egil Skallagrimsson et à Völu-Stein. Composer des chants et graver des runes, voilà, comme le suggère Egil lui-même dans « La perte des fils », voilà le don du dieu Odin aux hommes, et voilà qui pouvait consoler les hommes dans leur plus noir chagrin.

Le poème commémoratif sur Ögmund nous transporte au delà des runes magiques dans une sphère morale plus élevée.

2. Le culte du couple divin de la fécondité.

Dans la dernière conférence je vous ai parlé du pouvoir magique des runes. Aujourd'hui je vous parlerai d'autre chose, tout en prenant pour point de départ une inscription runique magique.

Un jour d'été, voici bientôt vingt ans, je me promenais sur la grand'route du pays de Sogn, en Norvège occidentale. Je passais devant la vieille église de bois de Borgund, de ce style norvégien si original, qui remonte aux temps du paganisme. J'entrai dans cette église pour regarder les inscriptions runiques bien connues, et par hasard j'en aperçus deux ou trois nouvelles dans l'un des endroits les plus sombres. C'était du côté nord du chœur, le côté qui ouvre « au nord et en bas » sur le monde des ogres (*trolls, jotnes*) et des morts. Là se trouvaient dans l'ombre des inscriptions aux âpres runes magiques. L'une d'elles éveillait particulièrement l'attention, car elle rappelait immédiatement des souvenirs de la vieille poésie mythique. Ainsi, elle offrait une ressemblance frappante avec quelques vers du chant eddique

Digitized by Google

Skirnismâl. Cette concordance posait un problème ; elle était le fil d'Ariane qui pouvait nous guider vers des aperçus plus larges. En réalité, à mon avis, cette inscription qui date probablement du XIIe siècle, nous conduit à des questions capitales de la vie intellectuelle de l'ancienne Norvège, et elle pourra servir à mettre en lumière notre méthode.

Le poème *Skirnismâl*, qui est sans doute du Xe siècle, raconte le voyage que Skirne fit au pays des *jotnes* afin de gagner la belle Gerd, fille de Gyme, pour son maître, le dieu Frey. Monté sur le cheval de ce dieu et armé de l'épée de Frey, il part à la nuit et chevauche à travers de hautes montagnes ruisselantes. Il arrive à la ferme de Gyme, laquelle est gardée par des chiens féroces et entourée d'un grand feu flamboyant. Ayant réussi à pénétrer auprès de Gerd, il lui dit pourquoi il est venu et lui offre onze pommes d'or avec l'anneau Draupne, brûlé sur le bûcher de Balder, fils du dieu Odin. Elle repousse dédaigneusement le messager et avec des menaces. Alors Skirne a recours au plus fort expédient connu de l'antiquité, aux chants magiques (*galdrar*), qui sont récités pendant qu'on grave les runes magiques. Gerd ne résiste plus ; elle présente à Skirne la boisson de bienvenue et promet d'aller trouver Frey neuf nuits après dans le bois sacré de *Barri*, où les doux vents soufflent. « Sur quoi Skirne chevaucha vers son logis. Frey était devant sa maison ; il salua son serviteur et lui demanda les nouvelles. » Skirne lui transmet la promesse de Gerd, et le poème se termine par ce cri langoureux de Frey :

« Longue est une nuit,
Longues sont deux,
Que trois me feront languir !
Mainte fois un mois
Me sembla moins long
Qu'une demi-nuit de telle misère. (1).

[(1) On n'est pas d'accord sur le sens de la dernière ligne de cette strophe, et la traduction que j'en donne est fort libre.]

Digitized by Google

Ceci est la donnée du poème et elle est soutenue par le sentiment chaleureux et vrai qui en fait le fond. Dans sa simplicité, l'action communique une émotion parfois palpitante, grâce à la progression des menaces et des chants magiques de Skirne. La peinture des caractères ne fait nullement de Gerd, Frey et Skirne des êtres surnaturels. En revanche, nous surprenons par ci, par là des suggestions qui font entrevoir ces divinités sur un fond nettement mythique et rituel. Ce fond, je vais essayer de le dessiner de façon plus distincte.

Le *Skirnismâl* représente un des souvenirs des vieilles fonctions de Frey, qui est le dieu de la lumière céleste et de la fécondité de la terre. Son serviteur Skirne, dont le nom signifie « le radieux », n'est que la personnification d'une seule des qualités du dieu, Frey lui-même étant, dans un autre poème eddique, appelé *skírr* « radieux » (1). Un canton norvégien est nommé *Skiringssalr* (2) ; Frey y a probablement été adoré sous le nom de Skiring, le fils de **Skírr*, le dieu radieux. Comme le dieu de la lumière, Frey est le premier des dieux, « le souverain du peuple divin » (*folkvaldi goda*), ainsi que le dit quelque part le *Skirnismâl* ; aussi est-il souvent appelé Frey tout court, c'est-à-dire « le seigneur » (cf. le mot gotique *frauja*, « seigneur »).

Mais en dehors de notre poème c'est Odin qu'on regarde comme le roi des dieux, quoique son culte ne soit pas le plus répandu. Son culte est venu des pays germaniques méridionaux dans le Nord, à une époque préhistorique relativement récente (3). Sur bien des points Odin a donc hérité de Frey. Mais au palier représenté par le *Skirnismâl* c'est encore Frey, et non Odin, qui possède l'anneau Draupne, et il est encore un dieu de la guerre avec cheval et épée, tout comme Odin le sera plus tard : de plus Frey, je vous l'ai dit, est en possession de ce pouvoir magique des runes qui passera un jour à Odin. C'est pourquoi, dans

(1) *Grimnismâlo* strophe 43.

(2) *Norske Gaardnavne*, VI, pp. 304 ss.

(3) Henry Peterson, *Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold* (Kjöbenhavn 1876).

Digitized by Google

l'introduction en prose du *Skirnismâl*. Frey en sa qualité de dieu de la lumière occupe le siège d'Odin, d'où il promène ses regards sur l'immense totalité des mondes.

Frey voit, dans la ferme de Gyme, Gerd, la belle vierge ogresse (*jotne*), et il est accablé de la peine d'amour. Son serviteur Skirne s'offre alors à chevaucher jusqu'au monde des *jotnes* pour la conquérir. Sa course, comme il est dit expressément dans une autre de nos sources (1), va vers le nord et vers le bas, vers le pays des *jotnes* et des morts. Il arrive à la ferme de Gyme, c'est-à-dire aux enfers, car Gyme signifie « l'homme de la Terre » (2). Enfin Skirne doit conduire Gerd dans le haut chez Frey, vers la lumière du ciel. Gerd, la bien-aimée de Frey, n'est qu'un autre nom de la déesse qui personnifie la force végétale de la terre et sur la terre et qui, avec le dieu de la lumière, constitue un couple divin. En fait, Gerd est identique par essence à la déesse de la Terre chez les anciens Germains : *Nerthus, id est terra mater*, dont Tacite mentionne le culte chez sept tribus du vieux Danemark peu après le début de notre ère. *Nerthus* est le même mot que l'ancien norvégien *Njörðr*, quoique Nerthus au début de notre ère fût une déesse, et Njord à date historique un dieu chez les Septentrionaux. Le nom a changé de genre en même temps que de forme grammaticale ; il désignait le dieu mari après avoir désigné la déesse épouse.

C'est en effet un trait caractéristique de la déesse nordique de la Terre qu'elle ne figure jamais seule ; elle est toujours l'épouse dans un couple divin. Des noms de lieux norvégiens qui renferment des réminiscences d'un culte ancien nous permettent de conclure que Nerthus a formé un couple de dieux avec Ty, dieu du ciel et de la guerre (3). Exactement de la même manière, Gerd est associée à Frey, fils de Nerthus ou de Njord.

(1) Cf. *Snorra Edda*, I (Hafniæ, 1848), p. 120, 13.

(2) [Je dois ajouter que cette étymologie de *Gymir*, aussi bien que l'explication de *Gerðr* dans la suite, n'est pas assurée, mais cela n'a pas d'importance pour l'ordre d'idées qui nous occupe.]

(3) Magnus Olsen, *Det gamle norske ønavn Njarðarlög* (Christiania Vid.-Selsk. Forhandl., 1905, nº 5), p. 26.

Digitized by Google

Telle est l'essence de Gerd ; c'est ce que nous prouvent certains passages du *Skirnismâl*. Prenons d'abord l'une des strophes où Skirne menace Gerd en lui détaillant l'existence misérable qu'elle mènerait sans Frey, loin de la lumière du ciel, aux enfers : « au-dessous de la barrière des cadavres », dans le monde des morts, elle sera serrée et tracassée par les *trolls* (ogres) dans la ferme des *jotnes* :

« Avec un troll à trois têtes
Tu traîneras ta vie,
Ou vivras sans mari ;
Que le désir te tourmente,
Que l'angoisse t'étouffe ;
Sois comme le chardon,
Qui est foulé
Quand prend fin la récolte. »

Un passage de la malédiction de Skirne se termine par ces paroles énergiques.

Pourquoi Gerd est-elle comparée au chardon ? Et qui est-elle ?

Nous l'avons déjà dit : elle est la femme qui, avec Frey, constitue le couple divin, les deux dieux qui règnent sur toute la vie de la terre. Mais c'est là une réponse trop générale. Nous voudrions connaître jusqu'aux moindres détails du culte rendu à Frey et à Gerd par nos ancêtres païens.

Le nom de Gerd déjà nous fait avancer de quelques pas.

Ce nom doit être antérieur à l'âge des Vikings. Comme le nom de Gerd commence par la même lettre que celui de son père, nous sommes autorisés à reconnaître dans ce fait l'usage bien connu chez les Germains de l'époque des grandes invasions (le célèbre Clovis, par exemple, fils de Childéric, et père de Clodomir, Childebert et Clotaire). Dans la période préhistorique récente on faisait commencer, dans le Nord également, le nom du fils par l'initiale de celui du père : nous lisons sur une pierre runique de l'ouest de la Norvège, datant du ve siècle, qu'un Hagustald a élevé un tertre funéraire à la mémoire de son fils

Digitized by Google

Hadulaik. L'âge de la migration des peuples et les siècles immédiatement suivants fut une époque d'épanouissement poétique chez les anciens Germains. On voulait aussi de l'art dans la vie quotidienne. Quand, dans une famille seigneuriale, on devait fixer le nom du fils nouveau-né, on en choisissait un qui fît allitération avec le nom du père, afin que tous deux, le père et le fils, pussent être nommés ensemble dans les chants de louange. Et il en était du culte comme de la vie de famille. Les poètes chantaient aussi la vie des dieux, et dans un chant en l'honneur du dieu de la lumière sa bien-aimée, la déesse de la Terre, eut le nom Gerd, qui vient du mot *garðr*, « clôture », et la désigne comme la personnification divine de ce qui est « enclos », le champ ; pour père elle eut un *jotné* chtonien, Gyme.

Le nom de Gerd nous renvoie ainsi de préférence à ce côté de la vie des dieux de la végétation qui se rattache à l'agriculture. Gerd est la déesse des champs labourés, la personnification des forces qui s'éveillent au printemps dans les profondeurs de la terre et qui, nourries par le soleil et la pluie font gonfler, germer et croître le grain, pour qu'en automne les champs de blé jaunissants puissent étaler en pleine abondance leurs lourds épis.

Mais, selon d'antiques conceptions populaires, la nature accueille aussi des démons, ennemis de la terre fertile. Ceux-là habitent l'ivraie, les mauvaises herbes et, avant tout, l'infécond chardon qui empiète sur les champs aux dépens du blé. Or, contre les démons voleurs de grains il faut être sur ses gardes jusqu'à ce que les blés soient coupés, battus et rentrés sûrement dans la grange. C'est pourquoi en Esthonie on a encore de nos jours l'habitude, quand les premiers blés sont mis à sécher, de placer un gros chardon aux fenêtres des maisons et sur le chardon une pierre. Cela empêche le démon d'emporter les grains pendant qu'on bat le blé : il est rendu inoffensif, comme il gît là, en chardon sec, sous la pierre (1).

Cette coutume des moissonneurs chez un des peuples voisins des

(1) W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, 69.

Digitized by Google

Germains éclaire d'un jour nouveau la menace adressée par Skirne à Gerd : « Sois comme le chardon, qui est foulé quand prend fin la récolte ». Si elle ne veut pas être conduite chez Frey pour y jouir du soleil et de la pluie bienfaisante, elle se fanera et sera stérile comme le chardon écrasé par la pierre.

L'image qu'a choisie le poète se prête, de la façon la plus gracieuse, au culte de la déesse des blés. Nous pouvons supposer qu'anciennement en Norvège, comme de nos jours en Esthonie, il a été d'usage de maudire et d'enfermer par exorcisme sous une pierre les démons-chardons, ennemis du champ de blé. Les mots « le chardon foulé » ont sans doute fait partie d'une formule rituelle récitée à la fête païenne de moisson. Dans le *Skirnismâl* le serviteur de Frey les emploie étroitement rattachés à un exorcisme runique par lequel il menace la femme qu'il veut conquérir. L'invention des runes était due au dieu suprême, et de lui la science runique arriva jusqu'aux hommes, qui se servaient des formules magiques que nous rencontrons de même dans les mythes divins. L'inscription runique magique de l'église de la Norvège occidentale qui a fourni le point de départ de cette étude nous présente à son tour les mêmes mots, « le chardon foulé ». Il faut croire que ces mots comportaient la menace la plus effrayante que connût le graveur de runes quand il s'agissait d'une femme dont il voulait rompre la résistance.

Derrière le *Skirnismâl* nous commençons à entrevoir des éléments d'un culte agraire. On peut y ajouter un trait plus important et plus essentiel.

Gerd, ayant enfin promis de se trouver au rendez-vous, prononce ceci :

« *Barri* se nomme,
Nous le savons tous deux,
Un petit bois, tranquille et abrité ;
D'ici à neuf nuits
Là, au fils de Njord
Gerd fera liesse. »

Digitized by Google

Examinons d'un peu plus près ce nom de lieu, le bois de *Barri*.

D'abord une observation linguistique. *Barri* se rattache manifestement à *barr*, « blé » ; nous pouvons donc voir dans *Barri*, comme dans le nom Gerd, une allusion au champ de blé, dont Gerd est la personnification divine.

Or, *Barri* est qualifié de petit bois ; on serait pourtant fort choqué d'une traduction « le bois de blé ». Nous nous trouvons ici devant un problème. Mais on n'arrive pas à une solution exclusivement par de considérations philologiques ; pour trouver l'origine d'un nom comme *Barri*, il faut nous plonger au milieu de la vie antique. Si nos matériaux norvégiens ou nordiques sont trop maigres, nous aurons, ici comme ailleurs, à examiner l'état, analogue au notre, de nos voisins de civilisation pour obtenir quelque lumière sur les conditions de notre propre antiquité.

Je vous ai déjà parlé d'un peuple germanique méridional dont le culte peut éclairer celui de la Norvège. Vous vous rappelez le récit de Tacite (1) sur l'adoration qu'avaient les anciens Danois pour Nerthus, déesse de la terre. « Ces peuples, raconte Tacite, rendent en commun un culte à Nerthus, c'est-à-dire à la terre mère (*Terram matrem*), et ils croient qu'elle prend part à la vie humaine. Dans une île de la mer il y a un bois immaculé où se trouve un char consacré et recouvert d'un tapis. Seul, le prêtre a la permission d'y toucher. Quand la déesse est là, dans cette cachette, il le sent aussitôt, et quand elle part dans son char attelé de vaches, il l'accompagne avec la plus profonde vénération. Le peuple est en joie, et il y a fête dans la localité que la déesse honore de sa présence ; on ne va point alors en guerre, et on ne touche pas aux armes ; tout fer est enfermé sous clef, et on n'aspire qu'à la paix et au repos, jusqu'au moment où la déesse est lasse de son commerce avec les enfants des hommes, et où, par conséquent, le prêtre la ramène dans le lieu sacré. Puis le char, les tapis et, si on est disposé à le croire,

(1) *Germania*, ch. XL.

Digitized by Google

la divinité elle-même, sont baignés dans un lac mystérieux. »

Le noyau de ce culte peut être cherché d'abord dans le bain de l'idole, ensuite dans la singularité du fait que l'image de la déesse promenée en char est accompagnée d'un prêtre. Inversement, à une époque postérieure, à Upsal, l'image de Frey est accompagnée d'une prêtresse appelée franchement « la femme de Frey ». Nerthus est l'épouse d'un couple divin, et le dieu son époux est représenté par le prêtre. Le bain de l'image est un acte symbolique par lequel la terre, rafraîchie, pourra déployer en entier ses forces.

Tacite dit, en parlant du prêtre de Nerthus : « Quand la déesse est là, dans la cachette, il le sent. »

On a demandé : à quoi le prêtre sent-il cela ? Remarquons à ce sujet que la fête de Nerthus est une fête de printemps bien caractérisée et qu'elle a, un peu partout en Europe septentrionale et centrale, des coutumes parallèles qui célèbrent encore aujourd'hui le retour des démons de végétation dans la nature. C'est pourquoi on a supposé que ce que sent le prêtre, c'est l'arrivée de la déesse dans la nature, au moment où les premières plantes printanières commencent à pousser. C'est là une hypothèse plausible ; elle est appuyée par le mot gotique qui signifie « fête », vraisemblablement à l'origine « fête de printemps » (*dulþs*). *Dulþs* est le substantif verbal d'un radical indo-européen ayant le sens de « germer » (grec θάλλω) ; *dulþs* veut donc dire « action de germer », c'est-à-dire le temps de l'apparition des premiers germes. C'est la saison où les anciens Germains célébraient leur plus grande fête de printemps en l'honneur des démons de végétation.

Pour avoir plus de détails sur cette fête de printemps nous pouvons suivre deux méthodes : l'une la méthode folkloristique, à laquelle j'ai fait allusion ; l'autre dont je vais parler : l'étude des anciens emprunts aux peuples voisins. J'ai déjà parlé des coutumes de printemps de l'Europe septentrionale qui se sont maintenues jusqu'à nos jours, atténuées et altérées en partie à travers les siècles du christianisme. Si l'on se base sur elles

Digitized by Google

pour reconstruire des cultes préhistoriques, on se heurtera à des difficultés qui ne le cèdent en rien à celles que rencontre le linguiste s'il part de formes dialectales modernes pour en tirer des conclusions sur des formes préhistoriques « primitives ». Pourtant, le germaniste est mieux partagé, en ce sens que des langues voisines du germanique et d'une famille différente, le finnois et le lapon, ont emprunté au germanique, peu après le début de notre ère, sinon encore plus tôt, une série de vocables inspirés par la civilisation et qu'ils ont conservés presque intacts durant des milliers d'années, ces langues ayant subi moins de modifications phonétiques que le germanique. L'historien des religions a la chance de pouvoir puiser à une source analogue. De même que le grand comparatiste danois Vilhelm Thomsen a retrouvé des mots nordiques absolument préhistoriques dans le finnois et le lapon modernes, de même les historiens des religions ont pu constater des cultes et des mythes germaniques chez les Finnois et les Lapons, parce que ces peuples sont restés païens presque jusqu'à notre époque (1).

Il y a plusieurs années, le folkloriste finlandais M. Kaarle Krohn publia une dissertation sur quelques chansons populaires de Finlande consacrées à un personnage mythique *Sämpsä* ou *Pellervo*. Dans l'une d'elles, dont je regrette de ne pouvoir donner une traduction susceptible de faire sentir le charme singulier du mètre, on lit :

« Pourquoi notre avoine ne pousse-t-elle pas ?
Pourquoi le seigle ne germe-t-il pas ?
Il ne pousse pas dans la bruyère des monts,
Ni ne germe dans la vallée,
Ni sur la colline de Sämpsä,
Ni sur la montagne à Pellervo.

(1) Cf. J. Fritzner, *Historisk Tidsskrift*, I (Christiania 1877), p. 135-217 ; Axel Olrik, *Danske studier* (Copenhague), 1905, p. 39-57, 129-146, 1906, p. 65-69, 1907, pp. 62 ss. ; K. Krohn, *Finnisch-ugrische Forschungen* (Helsingfors), IV, p. 231-248, VI, p. 155-180.

Digitized by Google

Voici pourquoi notre avoine ne pousse point,
Ni sur la colline à Pellervo :
Sämpsä dormait dans son lit,
Avec sept signes de la croix sur le dos,
Avec dix boutons sur le côté ;
Hors du lit ses mollets luisaient,
Et hors de la paille ses bas rouges.
Il n'est personne qui appelle Sämpsä,
Ni qui fait dresser Pellervo sur ses pieds. »

Le garçon d'hiver sort à cheval pour réveiller Sämpsä, mais celui-ci ne veut pas se lever.

« Qui est celui qui réveille Sämpsä ?—
Voici venir le garçon d'été
Pour réveiller Sämpsä
Et faire dresser Pellervo sur ses pieds :
Il prit son coursier rapide comme la tempête,
Prit son cheval rapide comme le vent du dégel,
Se laissa porter par l'ouragan,
Se laissa souffler par le vent du dégel :
Souffla feuillage dans tous les arbres,
Souffla épis dans toutes les herbes,
Souffla des têtes au chou,
Souffla des épis plein dans l'herbe,
Souffla du sang aux joues des vierges.
Il alla jusqu'au lit de Sämpsä :
Presse-toi, Sämpsä, sors du lit !
Lève ton dos sept fois marqué de la croix,
Dresse ton côté dix fois boutonné !
Voici comme quoi Sämpsä lui répondit :
Pour l'amour de toi je me lèverai,
Pour toi, pour aucun autre ;
Bien t'a pris de te rendre ici,
Mieux encore tu feras de rester
Souffler prospérité aux arbres, aux herbes, aux vierges.

Digitized by Google

Souffler têtes au chou,
Souffler racine à tous les navets. »

Cette chanson, il y a bientôt cinquante ans, fut notée dans le sud-est de la Finlande. On la chanta, le jour d'Ukko (le vieux du tonnerre), 29 juin, sur la vieille place païenne d'un village écarté, où l'on offrait des sacrifices.

Le contenu de ce chant est simplement un mythe de printemps racontant comment l'été fait appel à la fécondité de la terre. Le moment décisif de ce mythe, c'est celui où Sämpsä est ressuscité par le garçon d'été, à l'époque de la fonte des glaces ; c'est alors qu'il répand sa semence sur les marais et les verdures, sur les monts et les vallées abritées :

« Il ensemença le marais, la bruyère poussait ;
Ensemença le terre-plein, le bouleau poussait ;
Ensemença le mont, le pin poussait ;
Ensemença le champ fertile pour bois de merisiers,
Une bande de terre pour genévrier,
Un doux coin pour aunaie. »

L'expression « au temps de la fonte des glaces et des neiges » se réfère à la vraie nature de Sämpsä, qui personnifie la force germinative du printemps et dont le nom est proprement celui d'une plante, *sämpsä-heinä*, le jonc des marais (*scirpus silvaticus*), la première plante qui émerge de la terre libérée de sa couverture de neige. Un nom de plante est donc devenu un nom de personne, phénomène qui peut se retrouver parfois sur le territoire finlandais.

Les hommes plus primitifs ont observé avec un profond respect, dans la vie de la nature, le moment capital où les forces génératrices du printemps commencent à se renouveler. C'est alors qu'on fête le démon de la végétation, par le culte et par le chant, parmi les Germains comme parmi les peuples finnois qui ont reçu l'agriculture et, par là, des cultes agraires de leurs voisins plus civilisés de l'Ouest. Voilà pourquoi « la fête de la

Digitized by Google

germination » (*dulþs*) a donné son nom à la fête de printemps chez les Gots.

Le chant de Sämpsä présente un autre nom du démon de la végétation printanière, *Pellervo*, qui signifie proprement « champ labouré ». Cette dénomination nous rappelle le *Skirnismàl* et Gerd, déesse du champ de blé, l'épouse dans le couple divin nordique personnifiant la végétation.

Il y a dans le mythe de printemps finlandais une série d'autres détails qui se rattachent à Gerd et à Frey.

Passons à l'analyse de certaines variantes de la chanson finlandaise.

Dans l'une d'elles il est dit :

« Une femme des enfers,
Un jeune homme du champ profond
Auprès de sa marâtre reposait,
Au milieu de l'abondance des blés ;
D'un navire à blé la cale était leur couche. »

L'idée du navire correspond à celle que nous trouvons dans une autre version où l'on nous dit que Sämpsä fut emmené

« De loin dans la mer ; d'un îlot,
D'un écueil où les arbres ne poussaient pas. »

On a rappelé ici avec raison que Nerthus vient d'une île de la mer retrouver ses adorateurs. Et Sämpsä a pour femme sa mère ou, comme on le dit aussi, sa sœur, exactement de la même façon que pour Njord (Nerthus) et son épouse, qui sont frère et sœur.

Il y a donc des liens qui unissent Sämpsä aux vieux dieux nordiques Njord et Frey. Ce n'est pas que les peuples finnois aient adopté directement des mythes divins. Leurs conceptions de Sämpsä, la première plante printanière, sont par trop primitives. Ces conceptions sont plutôt analogues aux coutumes modernes de printemps très répandues dans le nord de l'Europe, où les représentants de la végétation sont personnifiés par :

Digitized by Google

« les mariés de mai », « la mariée de la Saint-Jean », « l'homme des feuilles » qui est ramené de la forêt, enfin par le marié endormi que la mariée trouve et réveille.

En même temps, le chant sur Sämpsä nous renvoie, par les coutumes populaires, aux cultes germaniques d'ordre supérieur, à celui de Nerthus et de Frey et, ce qui nous intéresse ici surtout, au mythe de Frey et de Gerd.

A bon droit on peut voir dans le *Skirnismál* un mythe de printemps nordique qui raconte le retour du démon de végétation dès l'apparition des premiers germes du pré. C'est l'heure où Gerd, déesse du champ de blé, est ramenée des entrailles de la terre et rencontre Frey dans les hauteurs de la clarté lumineuse —, dans *Barri*.

Nous devinons maintenant sans peine le sens mystérieux de « *Barri*, petit bois si calme, si doux ». Les Finnois chantaient Sämpsä et sa femme qui, au moment où la mer était exempte de glaces, arrivait en voguant de l'île sans arbre sur « le navire à blé », « au milieu de l'abondance des blés. » Or, cette situation est exprimée de façon semblable par *Barri* qui, au point de vue de la forme, peut être soit le nominatif d'un nom de lieu dérivé de *barr*, « blé », soit directement le datif de *barr*, datif qui peut avoir le sens local : « dans le blé », là où Frey et Gerd vont se rencontrer.

J'ai déjà fait observer que les noms Gerd et Gyme doivent remonter à une poésie antérieure au *Skirnismál*. Un poème plus ancien sur Frey et Gerd aura sans doute dit expressément que ce couple se rencontre *barri*, « dans le blé », en ajoutant peut-être : « dans le bois [= le bois divin et sacré] où souffle le doux vent printanier ». Au temps des chants eddiques le datif-locatif était tombé en désuétude, ce qui explique qu'on ait pris le *barri* du poème ancien pour un nom de lieu.

Le champ de blé est donc, selon le mythe plus primitif, le rendez-vous de Frey et de Gerd. C'est là que Gerd a été conduite par le serviteur de la lumière céleste hors du monde sou-

Digitized by Google

terrain, où elle ne veut pas se faner et mourir douloureusement, compagne du *hrimthurs* (du *jotne* de la froidure).

Le mythe de printemps du *Skirnismâl* nous fait une impression austère en contraste profond avec la jubilation de la fête de Nerthus, et avec l'activité joyeuse de Sämpsä. Gerd n'arrive pas d'une île de la mer, voguant par une fraîche brise printanière : elle monte des régions souterraines, du froid domicile des *hrimthurs*. Dans le mythe norvégien il entre quelque chose de la nuit noire de notre hiver boréal, quelque chose qui a fait naître le lourd sérieux et le sentiment intense qui pèsent sur le poème, quelque chose qui, peut-être, est dû à la nature et à la mentalité norvégiennes, car les générations de la Norvège, l'une après l'autre, se sont pénétrées de la vie de cette déesse de la Terre, grâce aux formes cultuelles singulières et, pour ainsi dire, immuables. J'appellerai votre attention sur une de ces formes en examinant, dans une dernière partie, quelques objets du culte trouvés dans la terre et datant de l'âge des Vikings ; je les rapporte au mythe de Gerd et de Frey.

Il y a trente ans, on a déterré, dans la ferme de Hauge du canton de Jären en Norvège occidentale, seize minces petites plaques d'or carrées. Sur ces plaques étaient repoussées des figures humaines, qui présentaient plusieurs variantes, mais toujours le même motif : un homme et une femme se regardant. On n'a entendu parler que d'une seule trouvaille nordique de onze plaques d'or du même genre ; malheureusement, le lieu de cette dernière trouvaille est inconnu, mais on a pu constater que deux de ces empreintes avaient été faites avec le même cachet que deux des empreintes de la trouvaille de Hauge (1). Ce fait semble indiquer que toutes les plaques d'or connues représentant un homme et une femme sont originaires de la même région. L'archéologue norvégien Shetelig (2) a retrouvé la même image sur

(1) G. Gustafson, *Aarsberetning for Foreningen til norske fortidsmindesmærkers bevaring*, 1899, pp. 86 ss. (avec illustrations des plaques de *Hauge*).

(2) M. Olsen et H. Schetelig, *Bergens museums aarbog*, 1909, n° 11, pp. 12 ss.

Digitized by Google

une pierre runique, peut-être un peu plus récente, datant du xe siècle. Or, il est remarquable que cette pierre runique provient d'une ferme (*Tu*) voisine de celle où les seize plaques ont été trouvées. S'il est permis de se fonder sur des matériaux accidentels aussi maigres, nous avons, paraît-il, affaire à une représentation figurée, fort limitée localement et dont le lieu d'origine est une seule paroisse du Jären dans l'ouest de la Norvège.

On peut croire que ces trouvailles faites en pleine terre nous ont révélé l'existence de sacrifices offerts à deux divinités, à un couple divin représenté sur les plaques.

Selon les archéologues, ces plaques reproduisent une scène d'amour. La femme porte les cheveux longs, qui lui descendent librement jusqu'aux pieds. Elle est par là désignée comme jeune et non mariée. Une idée s'impose tout d'abord : ce doit être Gerd qui rencontre Frey pour la première fois.

Sur les plaques les mieux exécutées, la femme tient dans sa main tendue une tige avec une fleur ou des feuilles ou, peut-être, une gerbe de blé. Cela conviendrait bien à Gerd, la personnification de la vie végétale de la terre ; je l'ai déjà rapprochée du Sämpsä finlandais, c'est-à-dire de la première plante de printemps. Tenant en main le symbole de la vie végétale, elle rencontre Frey dans *Barri*, dans le champ de blé.

Le poète du *Skirnismâl* s'arrêtait sur un cri langoureux de Frey qui aspire au rendez-vous de *Barri*. C'est là que l'artiste sculpteur s'est inspiré pour nous retracer la scène qui n'est que suggérée par le chant de l'Edda. Ou, inversement : le poème peut être regardé comme l'introduction ou l'interprétation de l'image des plaques cultuelles. Mais il serait téméraire d'en conclure à un lien ferme et immédiat entre l'œuvre du poète et celle du sculpteur. D'autre part, on serait en droit de demander : le *Skirnismâl*, ainsi que les plaques avec leur représentation analogue, ont-ils un rapport direct avec un culte quelconque ? Le poème a-t-il été composé pour être récité en l'honneur de Frey lors d'un grand sacrifice où de jeunes individus des deux sexes étaient présents et, suivant la coutume de ces festins, buvaient à la santé

Digitized by Google

l'un de l'autre, deux à deux selon l'ordre fixé pour les couples par le tirage au sort ? (1) Si nous supposons un tel fond au *Skirnismâl*, nous comprendrons le sentiment personnel que l'auteur a mis dans son poème et, en même temps, nous trouverons naturel qu'il ait observé religieusement le cadre qui lui était prescrit par le culte agraire de Frey.

Le *Skirnismâl* nous mène donc à la question de l'ensemble du milieu où la poésie eddique a pris naissance.

En outre, le *Skirnismâl* et les plaques d'or à peu près contemporaines de ce poème touchent à des questions prépondérantes de la mythologie norroise et, en général, de la vie intellectuelle en Norvège.

A plusieurs reprises j'ai dit que Gerd personnifie la terre et, spécialement, le champ de blé ; elle est, par son essence, identique à Nerthus dénommée « la Terre Mère » par Tacite vers l'an 100 après J.-C. Il serait intéressant de savoir le nombre de siècles pendant lesquels cette conception plus matérielle de la déesse s'est maintenue. On hésite un peu aujourd'hui à toucher au fond naturiste qu'il faut supposer aux divinités de l'âge des Vikings. Mais les plaques d'or nous enseignent à ne pas reculer devant les explications dictées par la vie même de la nature, du moins en ce qui concerne le mythe fondamental du *Skirnismâl*. Si on a déposé dans la terre ces plaques où étaient représentée la première rencontre entre la déesse de la terre et le dieu-lumière, c'est qu'on a voulu faire entendre, finement et discrètement, aux forces de la terre l'obligation, pour ainsi dire, où elles étaient de se laisser réveiller par le soleil et la pluie du ciel. Cette préoccupation devait s'imposer à l'esprit des hommes de l'âge des Vikings. Ils ont certainement senti le parallélisme entre l'union du couple divin et les coutumes de printemps. Ils symbolisaient eux-mêmes les forces génératrices de la nature par « un couple

(1) Cf. Maurice Cahen, *Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave* [I.] *La libation* (Paris, 1921), p. 97.

Digitized by Google

de mariés du mois de mai », figurant ainsi la richesse des champs par un hymen cultuel, l'ἱερὸς γάμος des Grecs (1).

C'est ainsi que ces plaques qui reproduisent les images de Frey et de Gerd nous font soupçonner ce qui c'est passé dans l'âme de nos ancêtres païens au moment où, à la fête du sacrifice, ils semaient les plaques d'or dans la terre pour en tirer les richesses dorées. Ces objets du culte renferment des réflexions sur la vie végétale dans les entrailles de la terre comme à sa surface. Ils nous font entrevoir un culte qui doit remonter à une très haute antiquité et qui, peut-être, a été indigène en Norvège.

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que les cultes du Sud à date préhistorique ont sans aucun doute exercée une influence profonde sur le culte germanique des dieux. Le culte de Nerthus, par exemple, offre des traits bien visibles de ressemblance avec celui de la « Grande Mère » phrygienne, la *Magna Mater* des Romains, dont l'image fut promenée dans le char et finalement baignée dans le fleuve Almo (2). Il est donc d'avance vraisemblable que les représentations figurées des plaques d'or, ainsi que le progrès de réflexion que semble impliquer leur emploi cultuel, proviennent d'impulsions émanant du Sud. En fait, les anciens peuples de civilisation méridionale ont eu des cultes agraires où la déesse des labours (Perséphone) appartient aux enfers pendant une moitié de l'année. Dans la vieille poésie épique des Grecs (3), la déesse d'Éleusis Déméter, « la Terre Mère », a son premier rendez-vous avec Iasion dans « un sillon trois fois labouré. » Leur fils est Plutus (la richesse). Comme Njord et Frey, les divinités grecques présidant à la prospérité de la terre accordent la richesse. Triptolemos, roi d'Éleusis, qui, comme Nerthus, se promène dans son char parmi les hommes et leur fait don des bienfaits de l'agriculture, tient à la main, dans les

(1) Pour ces coutumes de printemps je renvoie au premier volume de l'ouvrage de Mannhardt.

(2) Cf. mes remarques dans *Norges Indskrifter med de ældre Runer*, II (Christiania, 1917), pp. 663 ss.

(3) *L'Odyssée*, V, 125-127 ; cf. Hésiode, Théog., 969.

Digitized by Google

représentations des vases grecs (1), les symboles du champ de blé (épis ou gerbes).

Nous ne saurions pénétrer plus avant vers la solution des plus grandes questions, ni les approfondir davantage, étant donné le point de départ que j'ai choisi pour cette conférence. La voie qui s'ouvre devant nous semble se perdre au loin, dans les régions de la brume. Mais il faut marcher en avant et reprendre la tâche par des côtés nouveaux. Laissons à l'avenir le soin de nous dire si les chemins isolés finiront par se rejoindre.

J'ai essayé, au cours de cette conférence, de vous donner une idée de l'état actuel des études dans un domaine spécial de la philologie norroise. De l'histoire de notre religion ancienne j'ai détaché un culte particulier, le plus important de tous peut-être, parce qu'il nous fait voir clairement la liaison très intime entre le culte et la culture de notre pays. Et la méthode qui préside à nos travaux est en conformité avec l'objet de toute recherche philologique ; elle a pour base les vues personnelles s'inspirant des sources de la vie des temps passés, que ces sources soient littéraires, linguistiques, orales ou simplement tangibles.

La civilisation de l'humanité est une. Elle s'est propagée, de proche en proche, comme les ondes de l'eau. Là où la civilisation chrétienne de l'Europe a pénétré en dernier lieu, c'est-à-dire dans le Nord, depuis un millénaire, et bien plus tardivement encore pour ce qui est des peuples finnois, — là l'historien des religions entre en possession de matériaux classiques. Il devine là-bas, à la périphérie de la civilisation, les conditions religieuses plus primitives qui ont dû exister autrefois, plus près du centre de cette civilisation. A ce point de vue, l'histoire religieuse en Norvège devient un facteur qui n'intéresse pas seulement les Norvégiens. C'est pourquoi j'ai osé chercher là mon sujet, dans l'espoir de pouvoir ajouter une petite page au grand livre de la civilisation humaine.

Magnus Olsen.

(1) Gerhard, *Griechische Vasenbilder*, I, planche XLI-XLIII.

Digitized by Google

LE CONGRÈS D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

(JUBILÉ ALFRED LOISY)

PARIS, 14-22 Avril 1927.

Lorsqu'on apprit que le professeur Alfred Loisy ne remonterait pas dans sa chaire du Collège de France à la rentrée de 1926, les cœurs se serrèrent de ceux qui connaissaient le prix de sa parole.

Assurément, il n'abandonnait son enseignement que pour consacrer toutes ses forces à la continuation de cette œuvre énorme dont chaque étape marque un événement dans le monde savant, puisque le vieil exégète reste à l'avant-garde des fouilleurs de textes, ou même dans le grand public, puisque l'historien des religions, fort de sa connaissance du passé de l'humanité, se penche vers la génération présente, pour lui indiquer la voie à creuser de son effort vers l'idéal religieux.

Pourtant, si M. Loisy continuait d'écrire, il cessait néanmoins, après quarante-cinq années, de professer, et obligeait ses auditeurs à s'apercevoir qu'il touchait à ses soixante-dix ans. Le Dr P. L. Couchoud, ayant noté ces dates, conçut l'heureuse idée d'un jubilé scientifique, qui apporterait l'hommage le plus sensible à l'illustre savant. A cette idée, les plus proches collègues de M. Loisy, MM. Ch. Guignebert, E. de Faye et Salomon Reinach applaudirent ; ils constituèrent le noyau français d'un comité international, qui groupa les noms les plus notoires parmi les

Digitized by Google

spécialistes de l'histoire des religions ; le professeur Ad. von Harnack, qui, par son *Essence du Christianisme* orienta, peut-on dire, la carrière de M. Loisy, y figurait des premiers. Au congrès futur, M. Maurice Croiset offrait l'hospitalité du Collège de France (1).

Bien que le Jubilaire fût professeur d'histoire des religions, on convint que ce Congrès réuni en son honneur limiterait ses études à l'histoire du Christianisme ; non point, certes, par mésestime des autres formes où s'enferma et vit encore le sentiment religieux, mais simplement, ainsi que l'exprima M. Loisy, parce que cette religion peut être considérée, « *pour notre civilisation, comme le point central et relativement culminant de l'histoire des religions* ».

Très vite, et de toutes parts, adhésions et promesses de communications parvinrent aux organisateurs ; quand le Congrès s'ouvrit, au matin du 19 avril 1927, il comptait plus de 350 membres, collègues, amis, auditeurs, ou simples lecteurs de M. Loisy.

Lorsque le Jubilaire, à qui sa santé interdit tout voyage, monta sur l'estrade, entouré des membres du Comité d'organisation du Congrès, il eut la joie de constater, par la seule vue des types présentés par les congressistes de toute provenance qui emplissaient la grande salle du Collège de France, combien sa parole retentissait à travers le monde. Quatorze nations se trouvaient représentées, quarante et un corps savants et Universités avaient tenu à honneur d'envoyer un délégué officiel saluer en leur nom le modeste travailleur (2). Allemands et Italiens, Anglais et

(1) Le Comité comprenait en outre les noms des professeurs : B. W. Bacon (Yale), van den Bergh van Eysinga (Utrecht), E. Buonaiuti (Rome), Carl Clemen (Bonn), Sir James Frazer (Cambridge), Kreglinger (Bruxelles), Pettazzoni (Rome), de Mgr. N. Soederblom, archevêque d'Upsal et de M. L. P. Jacks, directeur du *Hibbert Journal* d'Oxford. Le prof. Gillis Pson Wetter, d'Upsal, prématurément ravi à la science, s'était inscrit dès le premier moment.

(2) *Allemagne* : Univ. de Bonn, Breslau, Giessen, Halle-Wittemberg. — *Belgique* : Univ. Bruxelles. — *Etats-Unis* : Univ. Colombia, Princeton, Rad-

Digitized by Google

Hollandais, Américains ou Tchèques, tous portaient sur leurs visages dissemblables le même rayonnement d'affectueuse gratitude. Aussi, lorsque le professeur Guignebert se leva pour traduire les sentiments communs, son discours ému, profond et harmonieux, s'intensifia des résonnances de ce public sympathique.

Comme l'orateur le dit excellemment, l'hommage s'adressait d'abord à la personne et à l'œuvre du maître, du guide, de l'exemple, que représente M. Loisy aux yeux des chercheurs de l'érudition chrétienne ; mais il s'élevait plus haut jusqu'au *symbole* incarné dans « *l'homme qui a lutté, qui a peiné, qui a souffert pour les droits de la critique, pour la liberté de la science, pour la dignité de la pensée* (1).

A ces paroles, plusieurs délégués étrangers apportèrent confirmation (2) et M. Loisy, plus ému qu'il ne voulait paraître, après avoir remercié, prononça sur les congressistes cette formule qu'il eût certainement souhaité magique : « *Que la paix de la vérité et de l'humaine fraternité soit entre nous tous maintenant et toujours.* » Elle le resta, en tous cas, jusqu'à la fin de ces assises, jamais en danger même dans l'ardeur des plus vives discussions.

Celles-ci ne manquèrent point, car les opinions scientifiques

cliffe College. — *France* : Univ. Paris, Strasbourg, Toulouse, Nancy ; Fac. de théologie protestante Paris et Strasbourg; Sociétés Ernest Renan, des Etudes juives, des Etudes Robespierristes, Musée Guimet. — *Grande-Bretagne* : Univ. Oxford, Cambridge, Londres, Bristol, Aberdeen, Aberystwyth, Leeds. — *Hollande* : Univ. Groningue, Leyde, Utrecht, Acad. des sciences d'Amsterdam. — *Hongrie* : Ecole rabbinique, Budapest. — *Indes* : Univ. Allahabad. — *Italie* : Univ. Cagliari. — *Lettonie* : Univ. Riga. — *Norvège* : Univ. Oslo. — *Pologne* : Univ. Varsovie. — *Suisse* : Univ. Bâle, Berne, Genève, Zurich. — *Tchécoslovaquie*, Fac. Jean Huss, Prague, Univ. Bratislava.

(1) Le discours de M. Guignebert et la réponse de M. Loisy ont paru dans la *Chronique des Idées*, mai 1927.

(2) A la suite de M. Guignebert prirent la parole les professeurs C. Clemen (Bonn), Zielinski (Varsovie), Coulton et sir J. Frazer (Cambridge), Kreglinger (Bruxelles), van Eysinga et Vollgraff (Utrecht), ainsi que Mlle Bruiring, au nom du protestantisme libéral hollandais, et M. Teslar, qui exprima en termes touchants les sentiments des auditeurs habituels et élèves de M. Loisy.

Digitized by Google

défendues s'étageaient à tous les stades de la critique libre, jusqu'aux plus radicaux, mais jamais elles ne dégénérèrent en polémiques.

***

Au programme figuraient quarante-huit communications : les organisateurs se trouvèrent de ce fait obligés, contre leur gré, de les répartir entre deux sections, qui tinrent séance simultanément pendant la moitié de chaque journée. L'autre moitié, consacrée à des réunions plénières, permit cependant à tous les congressistes d'assister aux débats de la plupart des études qui présentaient un intérêt général.

Les *Actes du Congrès* auront sans doute paru avant ces lignes (1) ; il serait donc superflu d'analyser les travaux qui honorèrent cette assemblée scientifique. Nous nous contenterons de les indiquer.

Du christianisme, M. Pettazzoni (Rome) s'était tourné vers les primitifs et nous apportait le résultat de ses *recherches sur la confession des péchés*. MM. Masson-Oursel et Mauss vers les Hindous, le premier comparant la *notion de foi* dans le *bouddhisme* et le *christianisme*, le second posant les rapports entre la *mystique de l'Inde* et celle de l'*Occident*.

C'est aux religions classiques que s'attachèrent MM. Zielinski et Picard, en deux communications fort remarquées. Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des religions* connaissent l'hypothèse vraisemblable de M. Picard (2) ; quant au professeur polonais, il distingua dans l'antiquité les stades successifs de la *morale physique* (homérique), *intellectualiste* (socratique) et *volontariste* (chrétienne) ; et ses yeux qui paraissent ne pouvoir refléter que la paix de l'âme s'assombrirent alors qu'il discernait dans notre monde la montée d'une « quatrième morale », celle qu'il stigmatisait du nom de *morale de l'involonté*, de *réflexologie* (3).

(1) A la librairie Rieder, 7, place Saint-Sulpice, Paris, VIe ; 3 vol.
(2) No de Mars-Juin 1927.
(3) Cf. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, juillet-août 27.

Digitized by Google

beck étudièrent le prologue du IVe Evangile, et l'Apocalypse retint l'attention du professeur C. Clemen (Bonn) (1).

La méthode comparative sert à M. Saintyves à expliquer le *Massacre des Innocents* par le thème folklorique de la persécution de l'enfant prédestiné, et à M. Hendrix pour son historique de *la fête de l'Epiphanie*. Au moyen de cet exemple où l'évidence paraît s'imposer, l'érudit hollandais montre la liturgie chrétienne devenant, par l'intermédiaire du gnosticisme (ici les Basilidiens) l'héritière des mystères païens.

M. de Faye pose devant la conscience des historiens la question instante de la valeur qu'offre *la documentation patristique*. M. Chappuis s'avance aux confins du Moyen-Age pour étudier *la théologie de Boece*.

C'est en commentant certains monuments figurés que M. van den Bergh van Eysinga recherche comment des chrétiens ont pu se représenter *S. Pierre* comme un *second Moïse*.

La section médiévale, numériquement moins fournie que la section des origines chrétiennes, s'imposa à l'attention des congressistes par de notables travaux. M. Alphandéry releva des traces fort nettes de curieuses persistances gnostiques chez les sectes mineures du Moyen-Age (2) ; M. Rougier mit en lumière *quelques contradictions internes de la scolastique*.

Nous pénétrons dans la Pologne du Xe siècle avec M. Kostka, qui nous dépeint la christianisation de son pays, opérée en trente ans comme une occidentalisation du royaume voulue par le roi Miesko, afin de gagner l'appui du pape contre l'envahisseur allemand. Nous y demeurons avec le Dr Bugiel qui déduit d'un poème local l'idée folklorique de la *mort et des démons de la maladie au Moyen-Age*.

M. Ganszyniec (Pologne) étudie les *Sortes Sanctorum* ou *Sorts des Apôtres*, divination analogue à celle que pratiquèrent les

(1) Cette communication a paru dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1927, p. 173 et suiv.

(2) *Rev. d'histoire et de phil. relig.*, septembre-octobre 1927.

Digitized by Google

M. Sidersky, sur la foi des *Actes* distingue dans la tradition de bons et de mauvais Pharisiens, tandis que M. Dujardin, se fondant sur l'âge tardif des discours de Pierre dans le même livre canonique, remet en discussion la priorité du judéo-christianisme sur le christianisme paulinien.

Le paulinisme reçut les honneurs du congrès, tant par le nombre des communications qu'il inspira, que par l'importance des discussions qui les suivirent. M. Loisy pénétra au cœur du mystère chrétien en examinant *les origines de la Cène*, et en dissociant, dans la liturgie et dans le temps, les paroles d'*eucharistie* et les paroles de *gnose* : *ceci est mon corps*. Problème gros de conséquences. M. Guignebert disséqua l'équivalence paulinienne : *le Seigneur est l'Esprit*, y faisant voir, non le résultat d'une déduction théologique, mais l'expression d'une expérience de l'Apôtre et de la communauté (1). M. Kreglinger (Bruxelles) posa avec éloquence des *problèmes de morale paulinienne*.

M. Pincherle (Rome) souligna l'importance, pour la pensée propre de Paul comme pour le développement ultérieur de l'histoire et de la littérature chrétiennes, du séjour prolongé que fit *Paul à Ephèse* (2). M. Toussaint reprit la question de la *gnose paulinienne*, et M. Jeanmaire examina l'*Esprit saint* sous son aspect de *Sperma* divin, principe qui conserve et propage la vie. L'école radicale, par la voix de son porte-parole, M. Schlaeger (Cassel) nia l'authenticité de toutes les épîtres pauliniennes, et en particulier de l'*Epître aux Romains*. Si M. Alfaric ne va point jusque là, il rejette tant de versets des épîtres comme inauthentiques et interprète de telle sorte les autres qu'à son jugement le *Jésus de Paul* n'offre plus qu'une « *image fuyante... aussi impalpable que celle du Fils de l'Homme entrevu par Daniel.* »

La question johannique se trouva quelque peu négligée, néanmoins le Dr Hennecke de Betheln (Hannovre) et Mademoiselle d'As-

(1) *Ibidem*, mai-juin 27.
(2) *Ricerche religiose*, sept. 27.

Digitized by Google

beck étudièrent le prologue du IVe Evangile, et l'Apocalypse retint l'attention du professeur C. Clemen (Bonn) (1).

La méthode comparative sert à M. Saintyves à expliquer le *Massacre des Innocents* par le thème folklorique de la persécution de l'enfant prédestiné, et à M. Hendrix pour son historique de *la fête de l'Epiphanie*. Au moyen de cet exemple où l'évidence paraît s'imposer, l'érudit hollandais montre la liturgie chrétienne devenant, par l'intermédiaire du gnosticisme (ici les Basilidiens) l'héritière des mystères païens.

M. de Faye pose devant la conscience des historiens la question instante de la valeur qu'offre *la documentation patristique*. M. Chappuis s'avance aux confins du Moyen-Age pour étudier *la théologie de Boece*.

C'est en commentant certains monuments figurés que M. van den Bergh van Eysinga recherche comment des chrétiens ont pu se représenter *S. Pierre* comme un *second Moïse*.

La section médiévale, numériquement moins fournie que la section des origines chrétiennes, s'imposa à l'attention des congressistes par de notables travaux. M. Alphandéry releva des traces fort nettes de curieuses persistances gnostiques chez les sectes mineures du Moyen-Age (2) ; M. Rougier mit en lumière *quelques contradictions internes de la scolastique*.

Nous pénétrons dans la Pologne du Xe siècle avec M. Kostka, qui nous dépeint la christianisation de son pays, opérée en trente ans comme une occidentalisation du royaume voulue par le roi Mieko, afin de gagner l'appui du pape contre l'envahisseur allemand. Nous y demeurons avec le Dr Bugiel qui déduit d'un poème local l'idée folklorique de la *mort et des démons de la maladie au Moyen-Age*.

M. Ganszyniec (Pologne) étudie les *Sortes Sanctorum* ou *Sorts des Apôtres*, divination analogue à celle que pratiquèrent les

(1) Cette communication a paru dans la *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*, 1927, p. 173 et suiv.

(2) *Rev. d'histoire et de phil. relig.*, septembre-octobre 1927.

Digitized by Google

Asiates de l'Antiquité et qu'il distingue soigneusement des *Sorts bibliques* dont l'origine ne serait point païenne mais proprement ecclésiastique. M. Van Gennep pose des règles de méthode fort propres à doser la *valeur documentaire* réelle, pour le folklore, *des canons des conciles*, ou des *constitutions synodales*.

Quant à la communication de M. Coulton, elle eût mérité mieux que l'auditoire restreint d'une séance de travail, et il est regrettable qu'on eût ignoré dès l'abord sa portée. C'est en effet le problème redoutable de la véracité historique que le médiéviste de Cambridge n'hésita pas à poser : nul contrôle dans le domaine de l'histoire, chacun s'arroge le droit d'y porter une plume ignorante ou passionnée. Le public désarmé se laisse prendre, car les spécialistes ne peuvent à peu près rien, individuellement, pour le mettre en garde. Les conséquences du mensonge historique s'avèrent pourtant parfois désastreuses, et M. Coulton en fournit des preuves effrayantes. Ne pourrait-on concevoir un comité d'historiens, à qui l'on déférerait tel ouvrage incriminé, qui jugerait des méthodes employées par l'auteur, et vérifierait le bien-fondé de ses références ? Les historiens ont droit de défendre les esprits, comme les médecins les corps, contre la pseudo-science, et leur honneur professionnel contre les charlatans.

A l'époque de la Réformation s'attachent trois études, celles de MM. G. Krüger (Giessen), Kwaçala (Bratislava), et J. Baruzi. Le suppléant de M. Loisy au collège de France nous montre la machination de la lutte acharnée et savante conduite contre le protestantisme et l'illuminisme par l'Inquisition d'Espagne. L'exemple choisi passionne d'autant plus que l'accusé se trouve être le cardinal Carranza, archevêque de Tolède, l'accusateur, le théologien fameux Melchior Cano, et que l'issue de cette joute théologique sera la prison et la mort.

De l'Espagne du XVIe nous passons dans la Lettonie du XVIIIe siècle, dont le peuple ignorant, abêti sous le joug des gros propriétaires allemands, naît à la vie religieuse, et, peu à peu, à la vie intellectuelle et sociale, sous l'influence d'un *réveil* provoqué par les Frères Moraves Hernhutes, ainsi que l'expose M. Adamovics (Riga).

Digitized by Google

Puis, nous revenons en France avec M. Mathiez : *la Séparation des Eglises et de l'Etat* a-t-elle existé réellement sous *la Révolution* ? En fait, elle exista depuis le 18 septembre 1793, et non depuis le décret d'un an plus tard, ainsi qu'on a l'habitude de le dire. En théorie, ce ne fut pas une séparation comme nous l'entendons de nos jours, et les Conventionnels, fidèles disciples de l'abbé Reynal, restaient incapables, M. Mathiez le démontre magistralement, de concevoir l'idée de la neutralité, de la laïcité de l'Etat.

Dans la salle où il enseigna, M. Alba évoque Albert Réville, et étudie son *Manuel* (1865), premier exposé d'ensemble des doctrines du protestantisme libéral français. Enfin M. Bouvier, dans une communication très objective et nourrie de faits, esquisse l'histoire des religions universalistes depuis 1914, leur recul, par l'effet de la guerre, sous la triple poussée du nationalisme, de l'individualisme, du laïcisme ; puis leur reprise, manifestée par la lutte qu'elles mènent actuellement contre ces trois facteurs de désagrégation.

Le Congrès se termina par une causerie de Miss Petre sur *un modernisme de croyants catholiques* (1). « Le modernisme est mort » va-t-on répétant après ceux qui trouvent un intérêt à l'affirmer. M. Loisy lui-même, lorsqu'il en parle, éprouve l'impression de « remuer ses cendres ». Pour la fidèle discipline de Tyrrell, les cendres restent chaudes, une flamme en jaillit encore, « *plus brillante et intense que tout feu allumé depuis* » ; elle anime et illumine le visage inspiré.

A cette chaleur d'évocation, le cœur du Jubilaire a frémi ; d'une voix très basse, il conte les efforts du baron von Hügel et de Mgr Mignot pour écarter de son œuvre la condamnation romaine, et devant l'assistance recueillie, il ajoute quelques curieux épisodes à *Choses passées*.

De nouveau, l'atmosphère de « fête de famille », si caractéristique de ce Congrès, flottait dans la salle, aussi l'espoir de

(1) Cf. *The Modern Churchman*, juin 1927.

Digitized by Google

réunions nouvelles se leva-t-il presque de lui-même : l'assemblée vota d'enthousiasme la reprise des Congrès internationaux d'Histoire des Religions, à périodicité régulière. Elle souhaitait que le Comité chargé avant-guerre de leur organisation se complétât et reprît vie, ou qu'à son défaut un organisme international nouveau se créât pour les provoquer.

***

Plusieurs congressistes étrangers, Anglais notamment, devant reprendre leur service universitaire dès la fin de la semaine de Pâques, force avait été aux organisateurs de bloquer sur quatre jours seulement, le travail du Congrès. De ce fait, il restait peu de temps pour les délassements collectifs et réceptions, qui durent être reportés après la clôture officielle de la réunion.

Néanmoins, un dîner amical réunit dès le 21 au soir, les délégués des Universités et Corps savants ainsi que les membres du Comité du Congrès, autour des représentants de l'Université de Paris, les professeurs Guignebert et Lods. M. le Ministre de l'Instruction publique s'était aimablement fait représenter, et de nombreux congressistes s'étaient joints aux personnalités officielles. Seul, M. Loisy manquait à cette petite fête : nulle supplication n'avait pu le faire consentir à passer outre à la règle absolue qu'il observe de ne jamais sortir le soir. Nous dûmes nous contenter de porter sa santé, sur l'invitation pleine de verve de M. Guignebert, qui déplora cette absence.

Le Congrès à peine terminé, ses membres se transportèrent en masse au Louvre, où la Société Ernest Renan tenait en leur honneur une séance extraordinaire. Le lendemain, ils se partagèrent entre une réception où les avait priés M. Charléty, Recteur de l'Université de Paris, dans les salons de la Sorbonne, et une visite à la cathédrale de Chartres, guidée par le Dr Couchoud, secrétaire général du Congrès.

Enfin, le dimanche, les privilégiés qui pouvaient prolonger leur séjour à Paris se retrouvèrent au Cercle *Autour du Monde*

Digitized by Google

à Boulogne, dont ils visitèrent, malheureusement sous la pluie, les célèbres jardins, et où ils admirèrent des projections en couleurs, photographies prises en Orient, choisies pour eux parmi les collections remarquables de M. Albert Kahn.

Notons, pour terminer, qu'une exposition des livres français traitant d'histoire des religions était organisée au Collège de France pendant le Congrès, et qu'audessus des gros livres gris et des petits livres rouges signés de M. Loisy, se détachait le buste à peine terminé du Jubilaire. Œuvre de Madame Delcour-Guinard énergique et ressemblante, fixant le sourire ironique et désabusé de M. Loisy, l'une des attitudes de cet homme qui, si sobre de gestes, ne complète sa parole — ou son silence, — que de jeux de physionomie. Les admirateurs du Maître s'unirent pour lui offrir, en une souscription qui dépassa largement son objet, cette effigie, souvenir tangible de ces journées de fête et de travail heureux.

Marguerite Brunot.

Digitized by Google

PEUPLES ET CIVILISATIONS

Sur l'histoire religieuse des « Premières civilisations » [1].

Tandis que vers la fin du XIXe siècle, l'esprit historique se résolvait volontiers en monographies et analyses, notre époque semble faire bonne mesure au travail de synthèse. Les *Histoires générales* n'ont jamais été plus nombreuses, ni plus soignées,

(1) Peuples et Civilisations. *Histoire Générale*, publiée sous la direction de MM. L. Halphen et Ph. Sagnac. I. Les Premières Civilisations, par G. Fougères, G. Contenau, R. Grousset, P. Jouguet, J. Lesquier, Paris, Librairie F. Alcan, 1926. Un vol. in-8°, de VIII-437 pages, 1 tableau synchronique et 3 hors texte. — Je ne crois pas inutile, dans un compte rendu-critique, de rétablir, d'après les renseignements mêmes dont les auteurs m'ont fait bénéficier, l'indication des parts respectives des collaborateurs. G. Fougères : pp. 1, 12-19, 112-122, 160-201, 216-218, 223-235, 242-274, 286-381, 383-430.

G. Contenau : pp. 9-12, 73-111, 136-140, 149-151, 205-206, 212-214, 239-241, 274-283.

R. Grousset : pp. 123-135.

P. Jouguet : pp. 1-9, 21-72, 140-149, 151-159, 202-205, 207-212, 214-215, 218-221, 283-286, 381-383.

L. Halphen : pp. 233-239.

Le nom de Jean Lesquier a figuré sur la couverture en raison d'une ébauche préparée avant 1921 par le regretté professeur de la Faculté d'Aix. En corrigeant ces épreuves, il me faut hélas ! adresser déjà l'hommage funèbre à un autre des collaborateurs de la collection : G. Fougères, qui fit tant pour ce premier volume, vient d'être très prématurément emporté. Ce n'est que peu à peu qu'on mesurera ce qu'une telle perte coûte à l'hellénisme.

Digitized by Google

que depuis la guerre, et, bien que toutes aient à se sustenter du même patrimoine, — le passé humain ! — elles atteignent à une originalité propre, qui est celle de l'esprit de leurs auteurs. Un historien peut assembler sur sa table — pour ne parler que des entreprises les plus récentes — tout ce qui a paru des volumes orangés de la Collection H. Berr (*L'Évolution de l'Humanité*), les premiers livres de l'encyclopédie dirigée par M. E. Cavaignac (*Histoire du monde*), de la très méthodique *Histoire générale* de M. G. Glotz et de ses collaborateurs ; qu'il ajoute, s'il le veut, E. Meyer, J. Beloch, et les six premiers tomes, bourrés de faits, de *The Cambridge ancient history*... En ces diverses synthèses, de valeur nécessairement inégale, mais toutes indépendantes et méritoires, il rencontrera, appliquées aux faits de l'antiquité, d'intéressantes méthodes critiques, avec la plus sagace compréhension des ensembles.

Dans la collection *Peuples et Civilisations*, qui progresse aujourd'hui de façon rapide et sûre (1), il n'est pas embarrassant d'apercevoir tout de suite, et le point de vue personnel des directeurs, et le particulier mérite des auteurs. Le tome I, consacré aux *Premières Civilisations*, avait à condenser en moins de 450 pages plus de trois millénaires de la vie antique ! Travail généreux, et... audacieux, pour qui ne veut pas se borner au résumé ironique du : « Ils naquirent, ils souffrirent, ils moururent ». Ce serait mal reconnaître la sympathie que méritent les historiens de toute cette primitive humanité, que de trop vouloir signaler ici, en détail, les inévitables points sur lesquels une discussion restera possible après eux ; voire les lacunes, peut-être, de leur œuvre ; ou les *lapsus* (2). L'esprit même de la *Revue de l'histoire des Religions* semble permettre qu'on s'en tienne à noter ci-après ce qu'apportera, à notre connaissance des croyances antiques, la vaste et rapide synthèse qui nous est offerte. Un helléniste enchaîné en sa spécialité pourrait avoir été tenté de différer son avis, puisque c'est

(1) Le beau volume de M. A. Piganiol, *La conquête romaine*, vient de paraître ; le vol. II (*La Grèce et l'Orient*) est en préparation, aux soins de MM. P. Roussel et P. Cloché.

(2) La présentation est assez compacte ; il y aurait des réserves à faire sur les bibliographies et les cartes ; l'absence de tout *Index* est *déplorable* !

Digitized by Google

au second volume que prendra place l'exposé attendu sur la religion grecque. Mais chacun sait aujourd'hui que cette religion, si complexe — au point qu'il faudrait, d'abord, peut-être même ne plus parler que *des* religions grecques ! — pénètre loin dans le passsé par ses origines, et pourrait-on dire, ses essentielles substructions. Certaines sources s'en trouvent déjà dans les croyances de l'époque néolithique méditerranéenne : celles-ci ayant préparé une curieuse tendance au monothéisme, contre laquelle réagira, d'abord faiblement, l'époque « égéenne » ; tendance qui, vivement contrariée ensuite, plusieurs siècles, par la floraison imaginative créatrice du polythéisme classique, reparaîtra du moins, en Grèce et en Orient, dans la période des ardents débats entre le paganisme usé et le christianisme naissant. Peut-être est-il permis, précisément d'exprimer ici le regret que les auteurs des *Premières civilisations*, pressés par l'étendue de leur tâche, aient donné si peu de place à tout ce qui précède le troisième millénaire. L'*Introduction* nous avertit bien qu'on a distingué à dessein histoire et paléontologie, ce qui était légitime : fort heureusement, aucun des auteurs n'a eu à « glozeliser » ! Tout de même, en Égypte, en Élam et Mésopotamie, dans l'Archipel égéen comme dans la Grèce continentale, les *premières* civilisations sont antérieures à l'initiale limite assignée ; çà et là, le néolithique ou le chalcolithique ont laissé diverses traces, qu'en Égypte, en Grèce, par exemple, on reconnaît de mieux en mieux, et qu'il sera de plus en plus difficile de négliger pour les suites.

Cette légère réserve faite, il faut convenir qu'à l'aube de l'histoire évoluée, et dans le temps postérieur, le point de vue de la collection Halphen-Sagnac témoigne d'une pensée hautement louable et pénétrante, sur les interférences d'idées et de croyances qui ont dû perpétuellement se produire entre les premiers peuples, au cours de la vie politique et sociale, et spécialement dans l'ordre des religions et des arts. Le mot « syncrétisme » était autrefois à peu près réservé... à l'époque des Sévères, pour indiquer ce qui s'était *préparé* alors comme mélange des idées religieuses. Il a bien fallu s'apercevoir, depuis lors, que déjà tout au long de la pensée grecque, par exemple, il y avait eu, bien avant,

Digitized by Google

un courant provocateur de dissociations d'idées et de nouveaux amalgames ; par exemple le Delta du Nil, dès le temps des premières colonies ioniennes et avant le passage d'Hérodote, a connu de ces crises véritables de la vie religieuse antique, qui aboutirent à certaines assimilations de dieux, comme Déméter et Isis, Osiris et Dionysos. Et ce n'était pas la première fois, en Égypte, en Asie, en Syrie même ! Peut-être n'eût-il pas été inutile de le signaler. L'adoption des « dii consentes », et l'influence étrusque à Rome, marqueraient plus tard, on le peut dire, l'effet de tendances qui restent fort comparables en principe. Les historiens des *Premières Civilisations* avaient l'attention particulièrement tournée vers ces grands faits de la pensée antique ; on ne saurait assez dire avec quel mérite ils ont tenté d'*assembler* les histoires multiples du passé, pour les étudier précisément comme les inséparables morceaux d'un grand ensemble ; certes, ils n'annoncent par leurs intentions avec ce jargon pseudo-philosophique qu'on rencontre ailleurs, et qui n'était sans doute nulle part indispensable ; mais leur œuvre est bien devenue une synthèse, et des plus suggestives. Or, nous en sommes avertis : c'est dans les découvertes archéologiques du dernier demi-siècle en Orient, voire paraît-il, sous l'influence de la dernière guerre, — mais n'y songeait-on pas un peu avant ? — que les directeurs de la publication ont puisé leur sentiment de la singulière solidarité des forces de la vie passée. Réjouissons-nous de ce résultat : n'en eût-elle eu point d'autre, notre récente archéologie n'aurait pas été si vaine, ou insensible ! Écrit par des spécialistes, et des explorateurs, le livre a gardé d'ailleurs un accent humain, lucide et vivant ; on lira avec une attachante passion cette « *Bible* » méditerranéenne, moins « nationale », où l'on peut voir naître toute notre civilisation, au bord oriental d'une mer toujours enchanteresse.

Dès la fin de l'époque paléolithique, le culte de la femme, comme emblème de fécondité et peut-être comme gardienne des tombes, — sinon déjà garante de résurrection ? — paraît fondé à travers le monde antique. Ce monothéisme a été transformé par le polythéisme, réduit (accompagné d'un « polysymbolisme »), et très curieux, qui a défini les principales religions de Mésopotamie,

Digitized by Google

par exemple jusqu'à la période cassite, et qui apparente encore à l'Anatolie, pour un temps plus récent et plus limité (3400-1400 ±), les cultes de la Crète égéenne. Le type de la déesse nue a été d'abord très répandu et dominateur, sans qu'il faille croire qu'il s'associe *partout* à un régime de matriarcat. Le monde égyptien — civilisé par une race hamitique mélangée rapidement de sang nègre —, paraît s'être opposé plus ou moins, dès les origines, à des formes plus « asiatiques » de la croyance ; sa zôolatrie resta très africaine. Une race assez naïve a été particulièrement sensible, à travers les nomes de Haute et Basse Egypte, aux mystères de la vie animale, et des forces naturelles. Il est assez curieux que ce soit le type mésopotamien des dieux dompteurs de fauves qui ait pénétré le plus facilement, dans le Delta et ailleurs, pour y laisser des suites, dès le temps du couteau du Djébel-el-Arak (1). Le totémisme des premières cités trouvait à se satisfaire mieux, sans doute, dans une figuration proche de celles de l'imagerie locale, zôolatrique. Le faucon-dieu a soumis peu à peu vers ces temps les gens du pays des papyrus (2) ; puis la religion égyptienne s'est à la fois unifiée et quasi démocratisée, surtout par le progrès de la triade composite Osiris-Isis-Hor, et par l'extension, hors de la cour pharaonique, des prérogatives de la déification funéraire. Les courts chapitres sur les religions de l'Égypte archaïque (p. 35-40), sur l'évolution religieuse « memphite », résument ces changements, dont les nouvelles fouilles engagées autour des pyramides, à Gizeh, Saqqarah, Daschour, Abou-Roach, viendront de plus en plus préciser pour nous les modalités et les suites (3).

Le lecteur sera peut-être étonné de voir la Grèce et les îles de la Méditerranée orientale intervenir si tôt... dans le livre (4). Le dispositif de la *Cambridge ancient history* ménage aussi, par-

(1) Sur la migration des Horiens et son point d'origine, cf. P. Jouguet, p. 28.

(2) L. Keimer, *Ægyptus*, VII, 1926, p. 169 sqq.

(3) Signalons ici aussi l'intérêt qu'aurait la reprise des fouilles de Coptos, patrie d'Isis et ville « de passage » si importante.

(4) Dès l'Introd. (p. 12), pour des raisons historiques, et plus loin, p. 112 sqq., sitôt après le chapitre sur la civilisation en Mésopotamie au temps d'Hammourabi (M. M. I a.)

Digitized by Google

fois, des surprises de cet ordre, et qui ne sont pas, à vrai dire, inexplicables. Pour les conditions du sol et du climat de l'Egée, M. G. Fougères a tracé un tableau peut-être un peu idyllique (1). mais qui a, du moins, le mérite de faire merveilleusement comprendre le rôle de la Grèce dans le progrès des *Premières civilisations*. Il eût bien fallu marquer, tout au moins, que l'intervention de la race hellénique dans l'histoire d'Orient fut celle d'une cadette. Si la Grèce « s'ingénia à draîner à son profit la substance des continents massifs », ce n'est bien entendu, au plus tôt, que dans la seconde moitié du deuxième millénaire, quand l'éducation de l'humanité était plus que commencée ailleurs, à travers de grands empires monarchiques et théocratiques. On n'expliquerait pas clairement la religion minoenne, — « préface » si originale du polythéisme hellénique, — sans avoir conscience de cette subordination des Crétois, après 3/100, aux vieilles civilisations égypto-asiatiques. Ce n'est pas un hasard si des vases de pierre pédynastiques ont été trouvés dans le sous-sol de la cour du Palais de Cnossos. M. P. Jouguet a consacré assez de pages suggestives aux cultes zoomorphiques et particularistes des Égyptiens, pour nous faire comprendre, — grâce au conservatisme tenace des religions anciennes ! —, telles ou telles des influences que les fouilles de Sir A. Evans, dans l'île minoenne, par ailleurs et pour plus tard, ont si brillamment démontrées (2). En Égypte comme en Grèce, les transformations du culte, *surtout funéraire*, ont été liées à la conquête des droits politiques (3). On voit d'ailleurs commencer de bonne heure les relations de l'Afrique nilotique avec Byblos et la Crète, où Dédale, un jour, reprendra un peu le rôle de l'architecte royal divinisé Imhetep, constructeur de Zosir à Saqqarah, organisateur de quelques-uns de ces tombeaux de rois-dieux, qui ont été les grands monuments avant les temples *solaires* de la Ve dynastie. Le « matérialisme

(1) N'exagère-t-on pas, en général, le rôle du climat ? Si les Grecs anciens n'avaient pas été mieux doués que les Turcs, qu'auraient-ils fait de leur pays si âpre ?

(2) Cf. p. 33 (meurtre rituel des rois décrépits) ; p. 35 (traces du matriarcat), etc.

(3) P. 61 sqq.

Digitized by Google

un peu lourd et enfantin » de l'Égypte (p. 55) a été certainement corrigé par les influences venues de la Très-Verte, et grâce aux premières relations avec le monde sémitique. A partir de Snéfrou, s'établissent les contrats avec les Bédouins du Sinaï, et, par mer, avec la Phénicie ; spécialement avec le Liban, fournisseur de cuivre (1) et des bois de cèdre indigènes, pays des charpentiers constructeurs de la flotte des Pharaons (2). On a noté précisément une imprégnation étrangère dans le culte de Râ, qui, en fait, devint prépondérant au XXVIIe siècle. Ce sera là l'intérêt magnifique des fouilles de Byblos, dont MM. P. Montet et R. Dussaud (3) par exemple, ont bien montré tout ce qu'elles avaient apporté récemment à notre connaissance des relations commerciales et sociales qui s'établirent dès l'« Ancien Empire » autour de la Méditerranée orientale, voire entre Égypte et Caucase.

Pour l'Asie, M. Contenau (p. 73-111) a insisté utilement sur l'antériorité de la culture élamite, en notant sa diffusion vers l'Ouest. Les premiers dieux de Mésopotamie, au contraire de ceux d'Égypte, ont dû avoir pour la plupart la forme humaine, au moins dès l'époque d'Ournina (p. 80) (4). Les récentes fouilles de Kish ont fait trouver une des plus anciennes images religieuses de la région, celle de la déesse Bau, en *Potnia* aux oiseaux. Il en est donc de plus en plus évident que le couple des dieux « dompteurs » de fauves (et protecteurs de la fécondité) était issu d'Asie. Sur la question de l'entrée des Sémites dans l'histoire, M. Contenau s'est montré favorable à l'hypothèse d'origine formulée par A. T. Clay (p. 86) (5) : Akkad aurait ainsi servi de trait d'union entre la Mésopotamie et l'Égypte, et l'on expliquerait par là certaines concordances mythiques remarquées. En tous cas, la civilisation des Sumériens, d'origine arménoïde, — et antérieure d'après S. Lang-

(1) Par relai : Cf. H. Hubert, *Syria*, VI, 1925, p. 16 sqq.

(2) R. Eisler, *Zeitschr. d. Morgenl. Gesellsch.*, 1926, p. 154.

(3) P. ex., *Séance publique*, *Acad. Inscr.*, 20 nov. 1926 ; cf. aussi H. Gressmann, *Zeitsch. f. die altest. Wiss.*, 1925, p. 225-242.

(4) On nous dit, mais sans le prouver, qu'ils ont pu être adorés antérieurement sous une forme animale (*ibid.*)

(5) Cf. Delaporte, *La Mésopotamie*, p. 396-397.

Digitized by Google

don à 4000 (1), — a longtemps gardé en Mésopotamie sa prépondérance religieuse, le sumérien restant jusqu'au temps des rois d'Our la langue sacerdotale (2). Vers 2875, la puissance de Sargon l'Ancien a rayonné chez les Hittites (p. 90), jusqu'au Taurus et au Liban ; on sait aujourd'hui que dans la région des mines de Burshahanda, vivait une colonie de négociants et d'agriculteurs sémites encore prospères au XXVe siècle (3), vers l'époque où le site de Troie a dû commencer à être occupé ; on attribue (sans preuves) à Sargon la conquête de Chypre (p. 90). Du moins est-il sûr que ce puissant Seigneur d'Asie (4) a eu un rôle personnel important dans l'établissement des contacts qu'on observera beaucoup plus tard entre la civilisation mésopotamienne et les cités de l'Anatolie ; je les avais partiellement étudiés pour ma part, à propos d'Éphèse (5). L'épopée du *Roi du Combat* est à l'origine des ***Iliades***.

Si Byblos et l'Égypte ont fait de bonne heure des échanges, le trafic n'était pas moins bien établi par ailleurs, dès la VIe dynastie, entre Mésopotamie et Liban ; ce fut le temps de Goudea (p. 96), premier constructeur de temples précieux : période de grande religiosité, et de progrès artistique, dont les fouilles de Lagash, un peu éclipsées aujourd'hui par celles de Kish et Our (6), avaient fait paraître l'importance ; on eût aimé trouver çà et là, dans le livre, des renseignements plus circonstanciés sur les récentes trouvailles anglo-américaines.

Avant 2000, un grand va-et-vient d'influences se remarque de l'Euphrate au Nil ; les expéditions commerciales se sont partout multipliées ; on trouvera à Platanos (Crète) un cylindre du temps

(1) *Times*, 16 juin 1926 ; l'empire « sumérien » a été ruiné avant le milieu du XXIVe siècle.

(2) Sur la déesse sumérienne d'Our, Nin-Egal, et son transfert chez les Hittites à Qatna, cf. R. Dussaud, *C. R. Ac. Inscr.*, 20 mai 1927.

(3) Les tablettes de Césarée ont révélé son organisation ; cf. P. Landsberger, *Alte Orient*, XXIV, 1926, 4, p. 1-34.

(4) Sur son empire, vers 2850, cf. Thureau-Dangin, *Rev. assyr.*, XXII, 1925, p. 23-26 ; et, par ailleurs, *AJA*, 1926, p. 103 (carte).

(5) *Éphèse et Claros*, 1922, p. 572 sqq.

(6) Sur le nouvel empire sumérien d'Our, et ses cultes, prototypes des grandes organisations théocratiques d'Asie, cf. p. 97 sqq.

Digitized by Google

du 1er royaume babylonien (MM. I a, 2100-2000). Du côté de l'Égypte, la conquête de l'ivoire et de l'or en Nubie, surtout au deuxième millénaire, à partir d'Amenemhet Ier (2000-1981) (1) avait eu des conséquences intéressantes pour la civilisation, et même pour la religion du monde méditerranéen (2). Les échanges avec les Cananéens et Byblos continuaient ; récemment on a découvert, en Crète aussi, une preuve des relations établies alors par le commerce, la diplomatie, ou... le tourisme ; dans la maison d'un des grands dignitaires de Cnossos, la nouvelle fresque, encore inédite, du « Paysage africain », avec ses singes à capuche bleue, *nubiens*, nous apporte, vers 1600, un décisif témoignage ; mais sans doute ne fut-elle pas la première marque tangible de l'attrait exercé sur les Peuples de la Mer par la riche civilisation lointaine des Pharaons africains ; or, bientôt à Mycènes, à Argos même, les pierres gravées décorées de figures d'éléphants rappelleront à leur tour, pour le temps voisin de la royauté de Tell-el-Amarna (3), le mouvement incessant établi dès lors entre l'Égée et l'Afrique. Les pérégrinations de Ménélas et d'Hélène, étoile de la mer, en sont un dernier symbole. Les artistes et les objets d'art ne voyageaient pas seuls. Les armes et les dieux suivaient les grandes routes d'échange. Vers le temps où la *harpé* mésopotamienne (4), que brandit Eannatoum de Lagash sur la *Stèle des Vautours*, devenait par excellence l'emblème de Byblos, Isthar-Astarté, passée chez les Cananéens dès l'époque d'Hammourabi, avait multiplié en Syrie-Palestine les types de la déesse nue pressant ses seins. Il faut bien connaître de tels transferts pour juger historiquement de la position du monde crétois en Méditerranée orientale, et des origines mêmes de la civilisation grecque. L'Hellade a vu plusieurs fées orientales penchées à son berceau : sans elles, aurait-elle reçu les beaux dons qui nous étonnent encore? Quand on constate — sous l'influence, d'ailleurs, d'une « renaissance sumérienne », — un premier « âge d'or » de la littérature orientale

(1) P. 63.

(2) P. 67.

(3) On a trouvé, on le sait, des objets crétois aussi dans l'Est du Delta, au Fayoum, et ailleurs jusqu'à Abydos.

(4) E. Pottier, *Syria*, 1922, p. 301.

Digitized by Google

sous Hammourabi avec toute une curieuse floraison poétique (1), on devine que la Grèce n'a pas *innové* pour tous ses instincts littéraires, et qu'en particulier aussi ses préoccupations de la mort, de l'au-delà, ont dû lui être suggérées du dehors. Du côté de l'Égypte, je l'ai dit, le monde minoen ne recevait pas moins, certes, entre 2000 et 1600. Le dernier et le plus prudent historien de la religion minoenne, M. M. P. Nilsson, — qui d'ailleurs, à mon sens, a fait à l'influence asiatique en Crète une part trop congrue — a bien reconnu tout ce qui a pu passer à travers la Messara crétoise, d'importations venues du Nil ; et il conclut que, par exemple, certaines doctrines sur l'Élysée, transmises plus tard sans doute à Éleusis, venaient de la terre des Pharaons (2).

Dans les *Premières civilisations*, l'histoire du monde proprement égéen n'a été développée qu'à partir des environs de 2000 ; mais tout ce qui est antérieur est résumé brièvement (p. 112-122). C'est que l'attention est vivement attirée encore au deuxième millénaire, par l'Égypte et l'Asie. J'avoue que les hypothèses énoncées sur les Indo-Européens et leurs premières migrations laissent de l'incertitude dans l'esprit de ceux qui sont plus habitués à compter sur les informations directes de l'archéologie ; au sortir des discussions linguistiques, on retrouve avec satisfaction, dans le livre, la part consacrée à l'étude des grandes invasions des Hittites (p. 136-140), des Cassites et des Hyksos (p. 140-156), pour la première moitié du second millénaire. Là devait se placer du point de vue crétois l'étude générale des contacts de la civilisation thébaine avec la monarchie des Minos, pour les XVIe et XVe s. ; elle a été tracée de main de maître (p. 157-189), jusqu'à la chute de Cnossos. Non qu'un recenseur vétilleux ne dût trouver matière, sans doute, à discuter çà et là (3). Je revien-

(1) Autour de Mardouk, dieu nouveau (cf. le Chant de la *Passion de Mardouk*) et les cérémonies de l'*akitu* (S. A. Pallis, *The babyl. Akitu festival*, 1926) ; cf. encore l'épopée de Gilgamesh d'Ourouk, et le poème du *Juste souffrant*, etc. (p. 107 sqq.) Il faut renoncer à croire que sur la Stèle d'Hammourabi au Louvre, Shamash « *dicte les lois* » (Contenau, p. 100).

(2) *The Minoan-Mycenean religion, etc.*, 1927, notamment p. 544 sqq.

(3) La civilisation néolithique finit en Crète vers 3400 (et non 3000, p. 118). Un fait important, et qu'il fallait souligner (cf. p. 119), c'est qu'à

Digitized by Google

drai bientôt, dans cette *Revue* même, à propos du nouveau livre de M. M. P. Nilsson, sur les questions concernant spécialement les religions minoenne et mycénienne. Pour l'expansion achéo-éolienne dans la mer Égée et en Asie-Mineure (1400-1100), G. Fougères avait adopté, sans assez de réserves, les renseignements tirés par E. Forrer des tablettes hittites de Boghaz-Keui ; on sait combien il restera prudent de ne pas considérer comme déjà acquises certaines assimilations onomastiques qui ont été proposées d'abord en Allemagne (1).

Le livre III qui forme presque la moitié du tome I étudie « les nouvelles forces du monde antique, du XIe au VIe siècle av. J.-C. ». J'ai signalé que toute cette grande « fresque » historique, si allègrement peinte, de justes proportions, et pleine d'aperçus précieux (2), laissait de côté presque complètement — et volontairement ! — l'histoire des dieux, des cultes. On pourra revenir sur le sujet à propos du tome II.

Ch. PICARD.

l'époque néolithique, tous les Balkans *et la Grèce* avaient dû participer à une même civilisation (céramique dite de Dhimini, etc.) ; de 2500 à 2000, il n'y a pas eu, — comme, à tort, on le croit ailleurs, — de « barrière de l'Othrys ». — Les nouvelles fouilles roumaines, d'après les deux premiers fascicules parus de *Dacia*, montrent combien haut ont pu remonter ensuite les influences égéennes, dans la péninsule balkanique. Le regretté G. Fougères n'a pas connu à temps l'importante trouvaille des armes de Mallia, qui ajoutent désormais si utilement à notre perception des influences asiatiques en Crète ; encore l'exploration de la partie orientale de l'île reste elle trop peu avancée ! P. 167 et 195, le « modeste village de huttes ovales à Tirynthe » (cf. Schuchhardt, *Prehistorische Zeitschr.*, XVI, p. 109-123) n'est pas une conquête sûre de la science. Je ne croirais pas trop non plus à la « Rotonde *couverte* » (diam. 30m !) D'une façon générale, il me semble qu'on a tendance en France à exagérer, pour la Crète, le caractère de luxe et de fantaisie d'une civilisation qui ne nous est que fort partiellement connue, et par des documents d'art, donc conventionnels. P. 182, c'est une erreur que de faire remonter jusqu'à 2000 la « garde noire » des Minos, la fresque cnossienne dite des « Mercenaires » n'étant pas antérieure à 1600. P. 196, le « palais mycénien » (?) de l'île de Ghâ (Béotie) pourrait n'avoir été qu'un poste fortifié.

(1) Cf. p. ex. A. Sayce, *JHS*, XLV, 1925, p. 161-163.

(2) Je ne relèverai pas ici les points à discuter pour l'histoire générale, ou l'histoire des arts ; cf. U. Kahrstedt, *Hist. Zft*, 136, 1927, p. 535 sqq. P. 355, un fâcheux lapsus a fait écrire que l'Olympieion de l'Ilissos, entrepris par Pisistrate, était *dorique* ; il eût été ionique, comme les grands temples d'Asie-Mineure.

Digitized by Google

LA FORMATION RELIGIEUSE DE MALEBRANCHE

SES PREMIÈRES ÉTUDES

Malebranche ne fut pas de ces croyants que n'effleure jamais l'ombre d'un doute. On trouve trace, chez lui, d'une lutte douloureuse entre le cœur assoifé de Dieu et l'esprit qui n'arrive pas à comprendre le credo qu'il accepte : « L'on peut dire que si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est païen » (1). C'est après de longs tâtonnements qu'il commence à « répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur » (2). Quand on suit l'évolution de sa pensée, il est impossible de ne pas reconnaître un écho des luttes intérieures qu'il a soutenues, puis de la paix qu'il a laborieusement conquise, dans ces paroles d'Ariste : « Ah Théodore comment pourrai-je vous ouvrir mon cœur ? Comment vous exprimer ma joie ? Comment vous faire sentir l'état heureux où vous m'avez mis ? Je ressemble maintenant à un homme échappé du naufrage, ou qui trouve tout calme après la tempête. Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait, leur obscurité me saisissait ; et quoique mon cœur se rendit à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit ; car, comme vous le savez, l'esprit appréhende

(1) *Recherche de la Vérité*, l. VI, 2e partie, ch. III.
(2) *Entretiens sur la Métaphysique*, XIVe entr., n. XIII.

Digitized by Google

naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant je trouve qu'en moi tout est d'accord : l'esprit suit le cœur. Que dis-je ! l'esprit conduit, l'esprit transporte le cœur ; car plus nos mystères sont obscurs, quel paradoxe ! ils me paraissent aujourd'hui d'autant plus croyables » (1). L'histoire de ces luttes permet de mieux comprendre la génèse de la philosophie religieuse qu'elles ont fait naître.

Sensibilité aiguë, imagination ardente, esprit inquiet, telle était la nature foncière de Malebranche, et elle aurait pu l'entraîner dans une voie tout autre que celle qu'il a suivie, si sa difformité native et ses souffrances presque continuelles ne l'avaient tourné de bonne heure vers les espérances célestes. « La faiblesse de sa complexion, nous dit André, commença dès lors à le dégoûter du monde. Ne pouvant espérer d'y être fort longtemps, il tourna ses vues et ses désirs vers les objets de l'éternité » (2). A voir ses nombreux frères jouir largement de la vie, il dut sentir plus cruellement encore son impuissance physique ; de là un amour précoce de la solitude, si contraire à sa nature expansive qu'André y voit un effet de la grâce : « il avait toujours pour la retraite un attrait singulier, qui, étant contre son naturel vif et tendre, ne pouvait avoir que Dieu pour auteur » (3). Les exhortations d'une mère aimante et pieuse, pleine d'attention pour cet enfant souffreteux, firent aussi sur lui la plus forte impression ; sa difformité lui interdisait nombre de carrières et ne pouvait faire augurer que des insuccès dans le monde ; on songea, dès le début, à lui garantir une existence toute de paix dans l'état ecclésiastique. Le chanoine de Lauzon encouragea ces espérances, et la mère orienta dès lors vers ce but les désirs de l'enfant (4). Elle lui parla de l'inanité des jouissances mondaines et le dégoûta du plaisir avant qu'il l'eût connu ; par les caresses de sa voix, lorsqu'elle magnifiait le bonheur de servir Dieu et la paix tranquille du bon prêtre, comme par les exemples de son ardente dévotion, elle entraina

(1) *Ibidem*, XIVe Entr., n. 1.
(2) André, *Vie de Malebranche*, ch. 1, p. 5.
(3) Idem, *Ibidem*, ch. 1, p. 7.
(4) Batterel, *Mémoires Domestiques*, t. IV, p. 325 et André, ch. 1, p. 7.

Digitized by Google

dans des élans mystiques l'âme du jeune Malebranche. Car, jalousé par ses frères, il s'était éperdument rejeté vers l'amour maternel ; ce qu'aimait sa mère s'imposa, avec une force irrésistible, à son cœur ; et c'est ainsi que ses croyances religieuses poussèrent des racines que les incertitudes intellectuelles furent, plus tard, impuissantes à ébranler (1).

L'espoir d'une vie nouvelle, où ses infirmités mêmes et ses souffrances lui voudraient une revanche sur ses frères taquins et lui garantiraient une beauté et une vigueur éternelles, avait aussi de quoi charmer ses intimes douleurs. Il accepta de souffrir et méprisa, dès lors, un monde transitoire dont il ne désirait plus jouir ; les pratiques pieuses prirent à ses yeux une importance singulière et pleine de charmes. Ses désirs étaient définitivement orientés dans la direction du sacerdoce. Mais son esprit, de bonne heure avide de lumière, ne put se satisfaire des explications maternelles, ni même de celles que lui fournirent ses maîtres de La Marche, puis de Sorbonne ; et il ira de déceptions en déceptions, aussi dégoûté par les études de philosophie que par celles de littérature et par celles de théologie que par celles de philosophie. Les croyances chrétiennes, dont il éprouvera un besoin toujours plus intense, il en comprendra de moins en moins la valeur intellectuelle et le bien fondé, jusqu'au jour où la rencontre de Descartes et ses propres spéculations lui permettront de rétablir l'accord brisé entre son esprit et son cœur.

Désireux de supprimer le malaise qui résultait de cet intime désaccord et de voir établies « dans une belle lumière d'évidence » les vérités de salut, il s'intéressa médiocrement aux études littéraires. « La poésie et l'éloquence lui parurent bien frivoles et peu dignes d'occuper un esprit immortel. » (2) Non qu'il fut insensible aux beautés du style, mais son esprit ignorait le repos qui permet de goûter les charmes d'une période harmonieuse (3).

Les études de Malebranche, tant primaires que secondaires, s'il

(1) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.
(3) Ingold, *La Mort, le Testament et l'Héritage de Malebranche*, p. 12 à 15.

Digitized by Google

est permis d'user de ces termes, furent d'ailleurs très soignées. A l'époque où il débuta, l'instruction élémentaire, que l'on supposait acquise avant l'entrée au collège, comprenait la lecture, l'écriture, les éléments du calcul et le chant ; on se servait en général des éléments de Behourt et de la grammaire de Maupas (1). De très bonne heure les enfants avaient aussi entre les mains des extraits de l'Ecriture, la Vie des Saints, l'Imitation et l'Introduction à la Vie Dévote. Malgré son intelligence précoce, Malebranche ne comprit pas toute la profondeur de ces écrits mystiques, mais bien des pages, lues peut-être en compagnie de sa mère, se gravèrent dans sa mémoire ; elles resteront le thème favori de ses méditations futures.

Quand il fut pourvu des connaissances élémentaires on ne songea point à l'envoyer au collège comme ses frères : il était trop maladif. On le fit travailler sous la direction d'un précepteur particulier, qui revenait l'enseigner après avoir conduit ses frères en classe (2). Il est probable cependant que ses études furent régulières et que l'on n'omit aucune des matières alors enseignées dans les écoles de l'Université. Car on songeait à lui faire prendre le grade de maître ès arts, exigé des candidats au baccalauréat de théologie (3) ; et l'un des examens qu'il devrait subir à cette occasion embrassait toutes les parties de l'enseignement classique (4). Il suivit le programme du collège de La Marche, où se rendaient ses frères, et fit des exercices identiques aux leurs avec un succès qui les rendit jaloux (5).

Le cours complet des études littéraires était de six classes, une rhétorique, une classe d'humanités et quatre classes de grammaire ; sans division nettement marquée entre les classes de grammaire et les classes supérieures (6). Pendant quatre ans Malebranche dut

(1) Cantoine, *Histoire de l'Enseignement Secondaire en France au* XVII*e siècle*, ch. I, p. 27.

(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 4.

(3) Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris au* XVII*e et* XVIII*e siècle*, ch. I, p. 24.

(4) Taranne, *Articles dans le journal général de l'Instruction publique*, 26 mars 1845.

(5) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.

(6) Taranne, articles cités, 12 mars 1845.

Digitized by Google

étudier à fond la grammaire latine de Despautère, alors adoptée dans les établissements secondaires de Paris. Véritable encyclopédie de l'écolier, elle traitait de l'art épistolaire, de la poétique et de la rhétorique aussi bien que de la grammaire ; écrite en un latin barbare, elle contenait des règles formulées en vers, avec des gloses et des commentaires interminables. On conçoit ce qu'une pareille étude avait de rebutant, et delà peut-être date l'aversion de Malebranche pour l'érudition inutile et le pédantisme. En rhétorique il dut apprendre le manuel de Vossius, ouvrage bien supérieur à Despautère sous le rapport de la composition, et qui ne contenait plus de préfaces, plus de digressions, plus d'avis aux lecteurs sans cesse renouvelés. C'était un traité complet de rhétorique où l'on parlait longuement de l'invention, des genres, des passions, de l'élocution et d'autres lieux communs de ce genre. L'enthousiasme dont Malebranche témoignera, en faveur du traité de rhétorique publié par le Père Lamy, en 1670, indique que celui de Vossius était loin de lui paraître un manuel parfait (1). Avec l'étude de la grammaire, l'explication des auteurs et le thème formaient alors le fond de l'enseignement secondaire ; dans les classes supérieures on remplaçait le thème par des amplifications oratoires. La frivolité habituelle des sujets et la façon déclamatoire dont on les traitait, déplurent au futur philosophe, ami de l'exactitude et de la précision ; l'emploi de la mythologie choqua ses goûts chrétiens. Plus son intelligence se développait mieux il saisissait le vide d'un enseignement tout de surface, qui s'en tenait aux mots sans aller jusqu'aux choses. Pour le décider à continuer ses études littéraires, on dut même lui promettre « que la philosophie aurait plus de quoi le contenter par les grandes vérités qu'elle enseigne » (2).

Avec le latin, dont la connaissance constituait l'essentiel de l'enseignement classique au XVIIIe siècle, Malebranche apprit le grec. Exception rare parmi les écoliers de son temps (3), il le « savait parfaitement » et pouvait lire dans le texte les historiens

(1) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 375.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.
(3) Lantoine, *ouvrage cité*, ch. III, p. 100 à 104.

Digitized by Google

ecclésiastiques : Eusèbe, Sozomène, Théodoret (1). En français sa mère veilla personnellement à sa formation : « c'est à elle, nous dit André, qu'il a la première obligation de ce langage brillant et naturel que l'on admire dans ses écrits » (2). L'histoire était facultative ; mais sur ce point encore les connaissances du jeune homme dépassèrent la moyenne, puisqu'il était déjà familiarisé avec les historiens profanes, quand il se mit à l'étude de l'histoire ecclésiastique, sous la direction du Père Lecointe (3). Il s'appliqua également aux mathématiques, sans goût ni aptitude spéciales toutefois. C'est seulement après sa rencontre avec Descartes qu'il en comprendra l'utilité et s'efforcera d'en obtenir une intelligence parfaite (4). Peut-être commença-t-il, dès cette époque, à cultiver la musique qu'il affectionnera toute sa vie. Mais Malebranche, qui ne trouva pas, dans les études classiques, la lumière spirituelle dont il avait besoin, ne devait jamais pardonner aux pédagogues et à leur creuse érudition (5).

Il garda au contraire un excellent souvenir de sa première formation morale. Sa mère la dirigea personnellement, et l'on ne saurait exagérer l'influence que cette femme aimante exerça sur l'âme sensible du jeune homme. Versée dans la connaissance des mystiques, parente de Madame Acarie qui lui rendit familière l'œuvre de Thérèse d'Avilla, elle lui expliqua le sens caché des paraboles évangéliques et le guida dans ses lectures pieuses (6). Toujours attentive à l'orienter vers le sacerdoce, elle ne perdait aucune occasion de célébrer la beauté du service divin et la grandeur de l'état ecclésiastique (7). Plus tard, le philosophe, en pleine possession de son génie, se rappelera avec bonheur les quatrains de Pibrac, véritable abrégé de l'enseignement moral et religieux donné aux écoliers (8). Il les apprit par cœur et y

(1) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 9.
(2) Idem., *ibidem*, ch. I, p. 7.
(3) Idem., *ibidem*, ch. I, p. 9.
(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 14.
(5) *Recherche de la Vérité*, l. II, 2e partie.
(6) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 4, note 1.
(7) Idem., *ibidem*, ch. I, p. 7.
(8) Idem., *ibidem*, ch. I, p. 4, note 6.

Digitized by Google

trouva du bon sens, nous dit-il (1), surtout dans certains vers dont il apprécia toute la profondeur lorsqu'il se mit à réfléchir. L'on doit reconnaître que ces quatrains s'harmonisent singulièrement avec les futures idées du métaphysicien et semblent un écho anticipé de sa doctrine. Citons l'un d'eux, dont il goûta particulièrement le premier vers :

Ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme
C'est la prison où il est enserré
C'est le tombeau où il est enterré
Le lit branlant où il dort un court somme.

Mais cet enseignement qui charmait son cœur ne pouvait satisfaire son esprit ; et c'est de la philosophie qu'il attendait le complément intellectuel capable de satisfaire son besoin de vérité. « Ce qui lui donna un désir extrême d'en faire l'expérience », nous dit son biographe (2).

Ses études littéraires terminées, on l'envoya suivre le cours de philosophie au collège de La Marche, situé près de la place Maubert, non loin du cloître Notre-Dame où habitaient ses parents (3). Il avait seize ans, sa santé s'était un peu affermie, puis l'on ne pouvait être reçu maître ès arts à Paris que si l'on justifiait d'un cours complet de philosophie dans un des collèges de la ville. La durée d'un cours était de deux ans : la première année on étudiait la logique et l'éthique, la seconde la physique et la métaphysique. Les ouvrages d'Aristote constituaient la substance même de l'enseignement ; on laissait néanmoins au professeur une certaine liberté dans l'interprétation et le commentaire. L'habitude de dicter était devenue générale, au temps de Malebranche, et les prolégomènes, qu'on donnait autrefois comme un simple préambule du cours, étaient devenus le cours tout entier ; nous savons qu'il écrivit ainsi plusieurs cahiers sous la dictée du professeur (4). La Marche était l'un des dix grands collèges

(1) *Méditations Chrétiennes*, 17e Méditation, n. 3.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.
(3) Idem, *ibidem*, ch. I, p. 5, note 3.
(4) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 325.

Digitized by Google

parisiens de plein exercice et, à l'encontre de nombre d'entre eux alors en décadence, il était très prospère : les comptes rendus des visites rectorales l'attestent (1). A l'époque où Malebranche fit sa philosophie, le principal était Jean Mercier, bachelier de théologie, qui sera recteur de l'Université du 16 décembre 1656 au 16 décembre 1657 (2). Doué de réels talents pédagogiques, il deviendra membre de la commission établie en 1664 par Louis XIV pour la refonte des études (3). Le régent de philosophie était Louis Rouillard, qu'André qualifie de « fameux péripatéticien » (4). Ce fut un homme considérable en son temps, deux fois recteur de l'Université : du 25 janvier 1659 au 22 juin suivant d'abord, puis du 24 mars 1664 au 23 mars 1666 (5) Pendant son second rectorat il eut son heure de célébrité et fit preuve de courage en protestant contre les prétentions exagérées des théologiens (6). Malgré leur incontestable valeur, ces maîtres n'exerceront aucune influence durable sur le jeune Malebranche ; son esprit n'obtiendra point le repos souhaité ; d'ou le souvenir douloureux qu'il gardera de cette époque. Autant son désir avait été ardent, autant sa déception fut rapide. « Après quelques jours d'exercice, le jeune philosophe s'aperçut bientôt qu'on l'avait trompé. Il ne trouva dans la philosophie ni rien de grand, ni presque rien de vrai : questions de mots, subtilités frivoles, grossièreté pitoyable, équivoques perpétuelles, nul esprit, nul goût, nul christianisme » (7). Si sévère qu'elle soit, l'appréciation était méritée. L'on accordait une importance excessive à une logique formaliste et l'on se perdait dans des questions épineuses autant que stériles, sans traiter sérieusement les questions essentielles. « L'on ne s'est appliqué, dira le Père Lamy, qu'à de certaines questions pour ainsi dire étrangères, par exemple : si la Logique est une science quel est son objet ? mais on ne traite

(1) Jourdain, *ouvrage cité*, l. I, ch. IV, p. 144.
(2) Idem, *ibidem*, pièces justificatives, p. 286.
(3) Idem, *ibidem*, l. II, ch. III, p. 228.
(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.
(5) Jourdain, *ouvrage cité*, pièces justificatives, p. 286.
(6) Idem, *ibidem*, l. II, ch. II, p. 223.
(7) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 5.

Digitized by Google

presque plus rien de ce qu'Aristote a enseigné dans les excellents ouvrages qu'il a fait de la logique. Au lieu de cela les maîtres donnent en mauvais latin des opinions mal conçues, mal digérées, mal expliquées... La principale vue de ceux qui étudient étant les thèses publiques, on n'examine en général que ce qui est sujet à la chicane, ils laissent de côté les vérités importantes pour ne s'occuper que de questions épineuses dont on dispute. Ainsi la partie de la philosophie qui regarde les mœurs et qui est la manière d'enseigner aujourd'hui oblige un professeur à ne parler que des questions disputées ; ce qui lui ôte le temps de traiter les choses qui sont hors de la dispute mais qui sont de l'usage de la vie. » La métaphysique flottait incertaine entre la physique et la théologie ; quant à la physique elle expliquait tous les phénomènes avec une facilité déconcertante par des entités premières ou des formes accidentelles (1).

Dégoûté, dès les premiers jours, de cette scolastique décadente, Malebranche s'y appliqua par devoir, et son professeur en était fort content, nous dit André, à une condition près, c'est qu'il demandait toujours à voir clair et ne voulait rien croire sans raison ; ce qui parut, ajoute-t-il malicieusement, d'un fort mauvais augure aux sectateurs d'Aristote (2). Certains collèges avaient deux professeurs de philosophie, un pour chaque année ; La Marche n'en avait qu'un, et ce fut avec Rouillard que le jeune homme fit la totalité du cours : logique et morale la première année, physique et métaphysique la seconde. On y joignait une étude rapide de l'arithmétique et de la géométrie (3). Parmi les exercices scolaires, les disputes ou controverses tenaient le premier rang. Vers le carême de la deuxième année, il fallait en effet que l'élève développe publiquement une question de logique ou de morale dans un discours continu ; c'était l'épreuve de la déterminance qui se passait dans les écoles de la rue du Fouare. Au mois de juin, nouvelle épreuve publique qui portait, cette fois-ci, sur toutes les parties du cours. Ces disputes expliquent

(1) Lantoine, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 6.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 6.
(3) Lantoine, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 123 à 125.

Digitized by Google

l'importance exagérée que l'on donnait à l'étude du syllogisme et de ses divers modes (1). Elles se faisaient en forme, suivant un développement et des règles fixées d'avance ; la façon bizarre dont on énonçait les problèmes suffisait d'ailleurs à obscurcir les questions les plus simples.

Le formalisme scolastique inspira à Malebranche une aversion dont il ne reviendra jamais. Son dédain pour les disciples attardés de l'Ecole sera infiniment plus grand que celui de Descartes ; on dirait qu'il leur garde rancune de la déception profonde qu'il éprouva jeune étudiant. Leur idole surtout, Aristote, excite sa verve âpre et railleuse ; un seul de ses livres trouve grâce à ses yeux, la Rhétorique et les louanges qu'il donne à l'auteur nous fournissent la mesure de son mépris : « C'est je crois, écrit-il, le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper et qu'il se hasarde rarement de prouver ce qu'il avance » (2). Il trouve plaisant qu'on se fatigue l'esprit pour savoir ce qu'Aristote a cru, sans se préoccuper de ce qu'il faut croire et affirme que la passion de ses sectateurs va parfois jusqu'à la folie. C'est le cas pour Averroès qui prétend que personne ne peut avoir une science comparable à celle du Stagirique : « En vérité, dira Malebranche, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi ; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré en extravagance et en folie ? » (3) A l'inverse, notre philosophe choisit fréquemment les exemples de sottise prétentieuse chez Aristote ou ses partisans. Il raconte ainsi, non sans ironie, que ce génie de la nature, cet homme donné au monde par Dieu pour nous apprendre tout ce qui peut être connu, a découvert que c'est une même cause qui rendait blancs les cheveux des vieillards et qui faisait que certaines personnes et certains chevaux avaient un œil bleu et l'autre diversement coloré. « Aussi, ajoute Malebranche prend-t-il un soin particulier d'avertir qu'il faut le croire sur parole ; car c'est un axiome incontestable à cet auteur qu'il

(1) Jourdain, *ouvrage cité*, l. I, ch. I, p. 16.
(2) *Recherche de la Vérité*, l. V, ch. II.
(3) *Ibidem*, l. II, 2e partie, ch. VI.

Digitized by Google

faut que le disciple croie, δει πιστευειν τον μανθανοντα. » (1). Les huit livres de physique du Maître excitent particulièrement sa verve. Autant de régents de philosophie, dira-t-il, autant de commentaires différents : c'est qu'on y trouve seulement des mots vides de sens et qu'Aristote, sans être diffus, a le secret de n'y dire que des paroles (2).

Aux scolastiques intransigeants, notre auteur rappelle qu'un concile provincial, approuvé par un pape, défendit « très sagement » autrefois qu'on enseigna cette physique (3). Car elle ne concorde pas avec les croyances chrétiennes et n'en rend pas compte. « Il est vrai que la foi nous redresse ; mais peut-être que l'on peut dire que si le cœur est chrétien le fond de l'esprit est païen » (4). Malebranche avait trop souffert de cette dualité pour ne pas garder rancune à la philosophie scolastique, qui par son insuffisance la rendait plus manifeste et plus profonde : il s'est longuement expliqué sur ce sujet dans la *Recherche de la Vérité*. La foi lui affirmait que Dieu est la seule réalité digne de notre attention, et que la grande affaire ici-bas c'est de s'en rapprocher, comme de la source d'où tout bien découle. Or Aristote fait constamment appel à des causes occultes pour expliquer les phénomènes physiques, alors que l'idée de cause représente quelque chose de divin et doit être réservée à l'être suprême. « On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie » (5). Saint-Thomas d'Aquin lui-même, que Malebranche respecte comme saint et comme théologien, n'a pas eu d'influence sur ses idées philosophiques. Ollé-Laprune pense qu'il a pu se croire d'accord avec lui (6) ; mais il n'en

(1) *Ibidem*, l. III, 1re partie, ch. III.
(2) *Ibidem*, l. VI, 2e partie, ch. II.
(3) *Recherche de la Vérité*, l. V, ch. VI.
(4) *Ibidem*, l. VI, 2e partie, ch. III.
(5) *Ibidem*, l. VI, 2e partie, ch. III.
(6) Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, t. I, ch. III, p. 199.

Digitized by Google

est rien puisqu'il déclare expressément que si saint Thomas a bien fait d'utiliser la doctrine d'Aristote pour le bien de ses contemporains, il doit lui, pour un motif identique, s'inspirer plutôt des doctrines cartésiennes (1). Les expressions qu'il lui emprunte, les citations qu'il en fait prouvent seulement que, sur des points de détail, leurs pensées sont communes ; elles visent aussi à impressionner favorablement les théologiens. Mais de son mépris pour Aristote quelque chose a rejailli sur tous ceux qui l'avaient commenté ; chez les disciples du Stagirique tout, en définitive, lui déplaît, doctrine et méthode.

Après deux ans de présence au collège de La Marche, on jugea les connaissances de Malebranche suffisantes pour qu'il put aspirer à la maîtrise ès arts (2). Au mois d'août 1656 il passa avec succès l'examen du baccalauréat, puis quelques jours après celui de la licence ; on lui conféra sans examen nouveau le titre de maître ès arts (3). En apparence ses études se terminaient de façon heureuse ; en réalité, elles le laissaient dans une cruelle situation. Sa déception intellectuelle était d'autant plus grande que sa volonté s'affermissait dans ses résolutions premières et que son cœur sentait croître son mépris du monde et son besoin de Dieu. Il songeait toujours à l'état ecclésiastique et décidait d'en prendre l'habit au sortir du collège. Sa mère continuait d'exercer sur lui une influence profonde ; sentant ses forces décroître et jugeant proche le suprême adieu, elle se faisait plus tendre pour le pauvre infirme qu'elle quitterait bientôt (4). L'esprit et la discipline de La Marche contribuèrent aussi à cultiver cette dignité modeste et noble qui se retrouvera dans sa conduite comme dans ses écrits (5). Le règlement, dû peut-être à Jean Mercier, paraît un peu minutieux, mais il reste un modèle pour l'époque et semble viser à faire des Grandissons de tous les élèves. « Les élèves, y lit-on, feront paraître leur ingénuité, leur modestie et leur doci-

(1) *Conversations chrétiennes*. Préface.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 6.
(3) Taranne, articles cités, 26 mars 1845.
(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 7.
(5) Rathery, *Journal Général de l'Instruction publique*, 2 décembre 1854.

Digitized by Google

lité... Ils seront honnêtes et civils envers tout le monde, retenus dans leurs paroles, parlant peu, surtout devant les personnes à qui ils doivent du respect, et ne parlant que lorsqu'ils sont interrogés, selon l'avis du sage, parlant lentement, sans bredouiller, n'ayant point les yeux épars çà et là, mais baissés et recueillis, tenant le corps droit et en consistance sans faire de contorsion » (1). Défense était faite aux écoliers de se rudoyer, de se railler grossièrement ou même de se tutoyer. La distinction et l'ordre devaient régler leurs manières au dehors comme au-dedans : « Ceux qui sortiront ne s'assembleront point à la porte du collège dans la rue pour y faire une espèce de cercle, rien n'étant plus de mauvais exemple pour le public, rien de plus opposé aux bonnes mœurs et à une noble éducation, rien même de plus contraire à l'honneur et à la réputation du collège que de voir des écoliers dans l'oisiveté, badiner, s'entretenir des allants et venants, se pousser sottement les uns les autres à la porte d'une maison qui leur doit être une école de piété, de sagesse et de toutes sortes de vertus. » (2) Chaque article du règlement était accompagné de citations de l'Ecriture ; on faisait appel à la religion de l'élève plutôt qu'à la crainte des punitions. Car la piété tenait le premier rang à La Marche, et l'on recommandait fort la confession et la communion fréquentes. Néanmoins les élèves n'étaient pas soumis à une direction continue et uniforme comme au collège de Clermont ; on ne cherchait nullement à les accaparer au profit des maitres. Une pareille tentative eût d'ailleurs échoué près de Malebranche, dont l'esprit se révéla de bonne heure indépendant et critique. Ni son principal, ni son régent de philosophie ne lui reprocheront d'être irrespectueux ou impertinent ; il est probable qu'il fut observateur scrupuleux du règlement. Mais l'avenir a dévoilé les rancunes qui s'amassaient contre ses maîtres, chez cet écolier timide et régulier. Sans le manifester au dehors il méprisait déjà Rouillard et sa philosophie ; s'il se pliait aux circonstances c'était avec l'espoir secret d'une future revanche.

(1) *Règlement du collège de La Marche*, règlement intérieur, articles 2 et 3.
(2) *Règlement du collège de La Marche*. Jours de congé, article 3.

Digitized by Google

Malebranche avait dix-neuf ans quand il quitta La Marche. Son esprit restait dans les ténèbres ; rien dans la scolastique n'avait répondu aux exigences de sa pensée ni à ses préoccupations chrétiennes. « Les impertinences et les inutilités de la philosophie l'avaient rebuté. Il espéra se dédommager en théologie. Il alla donc en Sorbonne bien résolu d'y étudier à fond sa religion. Car il ne pouvait se figurer que la théologie ne fut pas la science des choses divines, puisée dans l'Ecriture et dans les traditions incontestables » (1). La faculté de théologie était la première en importance des facultés de Paris ; fort troublée alors par les luttes sur la grâce, elle entretenait une activité sérieuse et continue. L'enseignement se donnait dans plusieurs collèges, dirigés les uns par des religieux, dominicains et franciscains, les autres par des maîtres séculiers. Deux surtout se faisaient remarquer parmi ces derniers, le collège de Navarre, fondé au commencement du quatorzième siècle, et l'antique maison de Sorbonne qui restait, même alors, la première école de théologie d'Europe (2). Cette maison avait une organisation assez particulière ; c'était une communauté qui comprenait deux sortes de membres, des hôtes (hospites) et des associés (socii). Les hôtes trouvaient dans la maison tous les moyens de s'instruire, mais ne prenaient aucune part à son administration et devaient quitter l'établissement dès qu'ils étaient parvenus au grade de docteur ; les associés, au contraire, au nombre de trente-six étaient définitivement attachés à la maison et géraient tout dans le collège. Un premier dignitaire, pris parmi les associés, portait le titre de proviseur, puis venaient le prieur, le procureur, le bibliothécaire et les professeurs (3). Malebranche resta trois ans en Sorbonne, comme externe ; c'était le temps requis pour qu'il puisse se présenter au baccalauréat de théologie (4). Au début il y avait songé probablement, mais bientôt rebuté par ces nouvelles études,

(1) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 6.

(2) Jourdain, *ouvrage cité*, l. I, ch. II, p. 45.

(3) Alfred Franklin, *Histoire générale de Paris*. Anciennes Bibliothèques, t. I, p. 226 et 227.

(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 7, note 2.

Digitized by Google

il se désintéressa de cet examen ; peut-être même ne suivit-il pas très régulièrement les cours. Car, à son entrée à l'Oratoire, on ne mentionna pas sur le registre du noviciat, pourtant très exact à ce sujet, ses études théologiques (1). Les leçons avaient lieu chaque jour et le sujet en était tiré de l'Ancien et du Nouveau Testament ; on y joignait un commentaire, emprunté parfois aux Pères ou aux Docteurs de l'Eglise (2). Défenseurs jaloux des formes scolastiques acceptées par la théologie, les professeurs confondaient maladroitement la religion du Christ avec les figures de l'Ecole, et prétendaient imposer leurs explications individuelles au nom du dogme. Les luttes pour ou contre le jansénisme étaient déjà violentes ; Malebranche dut en percevoir l'écho, mais tout à sa déception nouvelle, il n'y prêta pour lors qu'une oreille distraite. Car pas plus que la philosophie de La Marche, la théologie de Sorbonne ne pouvait répandre, sur ses croyances religieuses, cette lumière qui aurait rassuré son esprit et l'aurait mis d'accord avec son cœur. Plein d'espoir au début, il s'y était donné avec son ardeur coutumière « Il y fut encore trompé, nous dit son biographe. La théologie n'était principalement en ce temps-là qu'un amas confus d'opinions humaines, de questions badines, de puérilités, de chicanes, de raisonnements à perte de vue pour prouver des mystères incompréhensibles ; tout cela sans ordre, sans principes, sans liaison des vérités entre elles ; barbarie dans le style fort peu de sens dans tout le reste. On n'y donnait presque rien aux dogmes de la foi, au lieu qu'on s'arrêtait volontiers à ces disputes vaines que saint Paul nous ordonne d'éviter comme des folies. L'abbé Malebranche (car c'est ainsi qu'on l'appelait alors, ayant pris depuis peu l'habit ecclésiastique) fut surpris au-delà de ce qu'on peut dire, de voir des gens graves traiter sérieusement des questions la plupart si peu sensées. Accoutumé de bonne heure à réfléchir, voici ce qu'il trouvait bizarre dans la méthode des écoles. Dans la philosophie qui est tout entière du ressort de la raison, on voulait qu'il se payât de l'autorité d'Aristote, et dans la théologie qui doit être uniquement appuyée

(1) Batterel, *ouvrage cité*, l. I, ch. V, p. 24.
(2) Jourdain, *ouvrage cité*, l. I, ch. V, p. 24.

Digitized by Google

sur l'autorité divine, qu'il se payât de raisons ou plutôt de raisonnements qui, pour l'ordinaire, ne sont rien moins que raisonnables. Le voilà donc une fois encore dégoûté de l'école » (1). Ces reproches sont assurément l'écho fidèle des conversations du philosophe, car ils se retrouveront sous sa plume aussi formels et aussi nets. Nombre de gens, écrira-t-il, qui s'effarouchent si l'on parle en philosophie autrement qu'Aristote, ne se mettent point en peine si l'on parle en théologie autrement que l'Evangile, les Pères et les Conciles ; souvent même ceux qui crient si fort contre les nouveautés en philosophie sont ceux-là précisément qui soutiennent avec le plus d'opiniâtreté des nouveautés en théologie (2). D'autres, et en trop grand nombre, confondent les dogmes avec les explications extravagantes qu'ils en donnent ; c'est ainsi que certains scolastiques voudraient, à propos de l'eucharistie, mettre sur le même pied les décisions des conciles et leurs raisonnements embrouillés (3).

Quand Malebranche fera ces critiques, il pourra limiter avec précision les défauts de la théologie régnante et croira en connaître le remède ; mais, au début de ses études en Sorbonne, sa déception tint du vertige. En découvrant que la doctrine des maîtres les plus fameux n'était qu'un fouillis d'extravagances, ce fut un brisement intime ; il sentit s'évanouir ses expériences de lumière, ce fut la nuit noire pour son esprit. Et peut-être cette épreuve eut-elle été fatale à ses croyances religieuses, si des événements de la plus haute importance n'avaient affermi son cœur dans ses affections premières. Pendant sa seconde année de théologie moururent, le 18 avril 1658, sa mère, et moins d'un mois après, le 5 mai, son père, qui lui léguaient la suprême espérance d'un éternel revoir (4). Ce double deuil, en le privant de ceux qu'il avait aimés, le détacha définitivement du monde pour le jeter entre les bras de Dieu. « Les réflexions que la mort de sa mère lui avaient fait faire sur la vanité du monde lui firent songer

(1) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 6 et 7.
(2) *Recherche de la Vérité*, l. II, 2e partie, ch. III et V.
(3) *Ibidem*, l. II, 2e partie, ch. VIII, n. II.
(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 7.

Digitized by Google

à un établissement plus solide » (1). Le sacerdoce ne lui parut pas suffisant, il rêva d'une voie plus parfaite et d'un renoncement plus total. Il voulut sacrifier ses exigences intellectuelles elles-mêmes et se résigna à « passer quelques années dans l'ignorance » pour « se trouver en un moment éclairé pour toujours » (2).

Nous savons qu'il consomma le sacrifice de ses affections terrestres par son entrée à l'Oratoire ; mais il ne put étouffer que pour un temps l'amour de la lumière, qui renaîtra en lui plus fort que jamais. Il nous en fera plus tard la confidence, en proclamant sa conduite d'alors imprudente et impossible. « J'étais dans ce sentiment qu'il fallait absolument bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à bout et décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits ; car enfin nous sommes tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. Aussi, dans le temps que je décidais qu'il ne fallait jamais raisonner en théologie, je sentais bien que j'exigeais des théologiens ce qu'ils ne m'accorderaient jamais. Je comprends maintenant Théodore, que je donnais dans un excès bien dangereux, et qui ne faisait pas beaucoup d'honneur à notre sainte religion, fondée par la souveraine raison qui s'est accomodée à nous afin de nous rendre plus raisonnables » (3). Cet aveuglement volontaire Malebranche tâchera, un moment, de s'y tenir, et c'est en se dépouillant de toute curiosité intellectuelle qu'il acceptera l'enseignement mystique du noviciat ainsi que les dogmes traditionnels de la foi catholique. Le nouveau milieu où il entrait s'accordait trop, d'ailleurs, avec ses dispositions sentimentales pour qu'elles n'en fussent pas affermies.

L. Barbedette.

(1) Idem, *ibidem*, ch. I, p. 7.
(2) *Recherche de la Vérité*, l. VI, 2e partie, conclusion.
(3) *Entretiens sur la Métaphysique*, XVIe Entr., n. XIII.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

CARL CLEMEN. — *Religionsgeschichte Europas.* Heidelberg, Carl Winters Universitatsbuchhandlung, 1926.

L'ouvrage de M. Clemen est conçu suivant un plan à première vue étrange. Il est consacré à l'histoire des religions de l'Europe. Mais l'Europe, faut-il le dire, n'est une unité ni au point de vue de la race, ni au point de vue de l'histoire ; les peuples qui l'habitent ont des intérêts, des besoins, des parlers et donc aussi des croyances qui divergent ; quelques-uns d'entre eux, par contre, sont étroitement apparentés aux populations de continents voisins. Comment déterminer la part de l'Europe dans l'élaboration de la religion grecque, et la séparer de la contribution de l'Asie ou même de l'Afrique ? Jusqu'à quel point le christianisme est-il une religion européenne ? Même pour les Juifs, les Musulmans, les influences européennes, africaines, asiatiques s'entremêlent, et pour certaines sectes chrétiennes, l'Amérique elle aussi réagit sur le vieux monde, et empêche l'Europe d'évoluer dans une indépendance suffisante pour que naisse la possibilité d'étudier ses religions de façon séparée.

La base même sur laquelle s'élève l'œuvre de M. Clemen est donc toute artificielle ; le point de vue auquel il se place ne correspond à aucune réalité profonde.

Mais ceci dit, il importe d'ajouter immédiatement que M. Clemen a écrit, sur ce plan défectueux, un ouvrage remarquablement intéressant et original, un ouvrage complet surtout, et où les institutions

Digitized by Google

et les croyances même de peuples secondaires et dont il n'est que très sommairement parlé dans la plupart des manuels sont décrits avec une abondante précision.

Le premier volume, seul paru jusqu'ici, embrasse la période antérieure à la chute du paganisme.

Il commence par une étude très pénétrante et richement informée des rites préhistoriques ; les hypothèses sont présentées avec une prudence constante ; bien entendu, les documents sont, par leur nature même, si incertains que les explications doivent forcément, parfois, soulever le doute. Il en est qu'il nous est impossible d'accepter et où les suggestions de M. Clemen nous paraissent inadmissibles : ainsi, la trépanation du crâne n'est assurément pas inspirée du désir de libérer un esprit dont la présence se serait manifestée par les maux de tête dont aurait souffert le défunt. Peut-être aussi eut-il parfois été utile de comparer les faits religieux à d'autres domaines de l'activité humaine et la connaissance de la mentalité primitive eut-elle, grâce à cette méthode, gagné en profondeur. Mais, dans l'ensemble, ce tableau de la religion de l'âge de la pierre et du bronze est extrêmement intéressant et très complet.

Dans une seconde partie, M. Clemen étudie les peuples qui ne se rattachent pas à la race indo-européenne, qu'obéissant à un préjugé nationaliste, il nomme toujours la race indo-germanique. Ici encore, la classification est arbitraire : Egéens, Etrusques, Ligures, Ibères, Finnois, si différents, si peu apparentés les uns aux autres, se trouvent ici rapprochés, et séparés d'autre part, des peuples indo-européens dont ils étaient peut-être distants à l'origine, mais en commun avec lesquels s'est déroulée la majeure partie de leur histoire. Mais chacune de ces religions est très justement décrite, et l'abondante illustration de l'ouvrage ajoute encore à l'intérêt de ces descriptions. Très suggestives — quoique, à mon avis, très sujettes à caution — sont les tentatives pour expliquer, contrairement à l'opinion reçue, l'étymologie de quelques dieux romains par les noms des familles étrusques qui se seraient adonnées à leur culte ; Mercurius, par exemple, viendrait d'une famille Mercu, Saturnus de la gens Satria, Juno de la gens Junia (p. 119).

En général, tout l'exposé de la religion étrusque est de grande valeur, quoique M. Clemen me semble parfois céder à la tentation de prêter à ce peuple des croyances qui, en fait, ne sont pas nées chez

Digitized by Google

lui. Il critique cependant très justement les théories qui accordent une origine étrusque aux Pénates ou aux Lares.

Enfin, la troisième partie — la plus étendue — de ce premier volume raconte l'histoire des religions indo-européennes. C'est d'abord une tentative de reconstituer la religion « indo-germanique » avant la séparation des divers peuples de cette race, puis l'histoire des croyances helléniques et romaines ; ensuite, un bref mais curieux chapitre consacré aux Scythes, aux Sarmates ; enfin les Thraces, les Celtes, les Germains, les Slaves.

Dans l'ensemble, malgré la défectuosité du plan, l'ouvrage est de haute valeur, contenant des notes bibliographiques d'une rare richesse, nous souhaitons que bientôt il puisse être suivi du second volume, dont le syncrétisme impérial et l'extension du christianisme seront, vraisemblablement, les chapitres essentiels.

R. KREGLINGER.

PAUL G. CHAPPUIS. — *La destinée de l'homme, de l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive.* 245 p., 1926.

L'auteur de cette excellente thèse a été l'élève de M. F. Picavet. Ce maître attira fortement son attention sur les rapports de la philosophie grecque et du christianisme. Il a consacré des années à cette étude et a fini par limiter ses recherches aux rapports du stoïcisme et de la pensée chrétienne aux premiers siècles.

Cette comparaison on peut la faire à deux points de vue différents. On peut se borner strictement à constater le fait incontesté de l'influence de la philosophie grecque ou de tel système sur la naissante pensée chrétienne. On s'appliquera à préciser l'étendue et la profondeur de cette influence, à établir dans quelle mesure la pensée des premiers théologiens chrétiens a été réellement dominée par la philosophie, et jusqu'à quel point elle a réagi, quelles sortes de doctrines se sont en fin de compte formées de la rencontre du génie de l'antiquité et de la foi nouvelle. Étude de textes et de faits qui s'abstiendra de tout jugement de valeur. C'est le point de vue strictement historique. Ou bien l'on peut aborder cette étude avec l'idée qu'elle fera mieux voir l'originalité et la supériorité du christianisme. On est sûr d'avance que telle en sera la conclusion. La théologie

Digitized by Google

chrétienne n'a-t-elle pas remplacé la philosophie grecque, comme le christianisme s'est substitué au paganisme ? Elle a su exploiter les doctrines des philosophes, en garder ce qui pouvait la servir, et orner son triomphe des dépouilles de son ancienne rivale. Sous l'empire de cette préoccupation on concentrera plus particulièrement son attention sur certains points, par exemple sur les doctrines de Dieu, des intermédiaires entre le principe suprême et le Cosmos, de la destinée de l'homme. C'est là en effet que se rejoignaient et en même temps s'opposaient la philosophie et la théologie, et c'est là que se découvre le mieux leur valeur respective. Ajoutons que la préoccupation dont il s'agit n'implique en aucune façon que l'étude qu'elle a provoquée sera tendancieuse. L'impartialité sera affaire de probité et de loyauté sans doute difficiles à maintenir, mais nullement impossibles.

Ce dernier point de vue est bien celui de M. Chappuis. Il ne s'en cache pas. Toute son étude aboutit à mettre en évidence la supériorité du christianisme sur le stoïcisme. Cela ne l'empêche pas de traiter celui-ci avec une scrupuleuse impartialité et même avec une réelle sympathie. Il lui fait la plus large place, si bien que le stoïcisme apparaît comme l'un des principaux éléments qui ont formé la doctrine et la morale chrétiennes.

M. C. nous donne d'abord un aperçu du stoïcisme. S'il s'agissait d'une vue d'ensemble de cette doctrine et de son évolution, le tableau serait incomplet. Ainsi aucune mention n'est faite de la logique stoïcienne. Ce que l'auteur relève dans la doctrine du Portique, c'est exclusivement la théologie et la morale. Dieu et la Providence, le monde et spécialement l'âme du monde, le Logos, l'homme et le souverain bien, la conflagration universelle, tels sont les points que relève M. Ch. Il a bien vu que le stoïcisme n'a cessé d'évoluer. On aurait aimé qu'il eût insisté sur la large part qu'ont eue dans cette évolution Panétius et Posidonius. Ce chapitre montre clairement que ce qui intéresse l'auteur dans le stoïcisme, c'est sa théologie.

Aussi bien est-ce par ce côté-là qu'il va le comparer au christianisme. Quelles sont les doctrines métaphysiques du stoïcisme qui ont déteint sur les doctrines correspondantes des chrétiens, c'est la première question que se pose l'auteur.

Il a voulu remonter jusqu'à l'apôtre Paul. Je ne sais si le chapitre

Digitized by Google

qu'il a consacré aux rapports du stoïcisme et de l'auteur de l'Épître aux Romains paraîtra bien probant aux lecteurs. M. Ch. a sans doute montré qu'il n'est pas invraisemblable que Paul ait eu quelque contact avec des philosophes stoïciens. Il n'a pas prouvé qu'il les ait étudiés, qu'il ait connu leur méthode, qu'il ait reçu une initiation sérieuse à leurs doctrines. Il faut bien admettre que certaines idées stoïciennes telles que celles de l'âme du monde, du Logos, d'une loi d'airain immanente dans le Cosmos, de l'humanité ont franchi l'enceinte des écoles, sont tombées dans le domaine public, et se sont répandues dans des milieux tout à fait étrangers au Portique et à ses maîtres. Dans cette mesure, on peut admettre que le stoïcisme n'a pas laissé de marquer la pensée de l'apôtre de son empreinte. Certaines doctrines stoïciennes aident à mieux comprendre sa théologie. Je reste cependant convaincu que pour l'essentiel la thèse de Pfleiderer reste vraie, c'est encore la théologie juive qui explique le mieux la plupart des conceptions de l'apôtre.

Veut-on se rendre compte à quel point la pensée, que dis-je la mentalité de Paul est restée juive, et n'a été que très superficiellement hellénisée? Que l'on veuille bien parcourir le commentaire qu'Origène a consacré à l'épître aux Romains. Quoique nous n'en possédions qu'une version de Rufin, qui d'après les déclarations du traducteur lui-même ne mérite qu'une confiance limitée, elle suffit cependant pour mettre en pleine évidence le contraste entre Paul et son commentateur. Certainement ce commentaire a été l'un des plus médiocres qu'ait laissé le théologien d'Alexandrie. Il n'a pas compris la pensée de son auteur. Pourquoi? Parce qu'elle était trop juive pour lui. Tout son commentaire n'est pas autre chose qu'un persévérant effort pour helléniser saint Paul. Il trouve moyen de dépouiller toutes les doctrines de l'apôtre de leur vrai sens et de les interpréter de façon à les rendre intelligibles à un Grec, élevé à l'école des philosophes et façonné par lui-même dans le Didascalée. Si vraiment la pensée de Paul avait subi l'influence du stoïcisme et de la philosophie grecque au point où l'on est actuellement porté à le croire, soyons sûrs qu'Origène l'aurait mieux compris.

L'une des idées caractéristiques de la philosophie stoïcienne, c'est celle du gouvernement du monde, du Destin, de la Providence.

Digitized by Google

Dans un excellent chapitre M. Ch. démontre qu'elle se retrouve dans la théologie chrétienne, notamment dans celle de Lactance comme dans celle de saint Augustin. Il voudrait bien nous persuader que cette même idée se confond avec celle de la prédestination telle que Paul l'a enseignée dans les Romains. N'oublie-t-il pas que l'idée d'élection si fortement proclamée par les prophètes et retenue dans toute sa rigueur par la théologie juive, a vraisemblablement plus de part dans la formation de la doctrine paulinienne que le stoïcisme? Ce qui est vrai d'Augustin ne l'est pas nécessairement de Paul.

Dans le chapitre suivant, l'auteur entreprend de nous prouver que les chrétiens d'assez bonne heure identifient le saint Esprit et l'âme du monde. Que la doctrine stoïcienne de l'âme du monde, c'est-à-dire d'une force divine, immanente dans le Cosmos dont l'irradiation ou comme disaient les stoïciens, la tension se faisait sentir jusqu'à ses extrémités, se retrouve chez plus d'un théologien de l'ancienne église, rien de plus juste. Mais il nous paraît beaucoup plus contestable qu'ils aient assimilé le saint Esprit à cette force divine, à cette âme du cosmos. S'il en était ainsi, le saint Esprit aurait eu un rôle essentiellement cosmique. Mais quel est le texte qui avant le concile de Constantinople nous permet de l'affirmer?

Ce que je sais, c'est qu'un théologien comme Origène limite expressément l'action de l'Esprit à l'Église et aux fidèles. Ce n'est que bien plus tard, au cours des discussions trinitaires, que la théologie a élargi le rôle du saint Esprit.

Dans un chapitre où abondent les citations bien choisies, M. Ch. résume tout ce que l'on sait de l'influence de la doctrine stoïcienne du Logos sur la pensée chrétienne. Il aurait pu noter le fait important qu'après Origène le terme de Logos, appliqué au Fils de Dieu, perd sa signification philosophique et stoïcienne, et n'est plus qu'un mot. Si le Logos signifiait encore ce que les stoïciens entendaient par ce terme, toute l'argumentation dont se sert Athanase pour confondre Eusèbe et son parti, sans parler d'Arius, n'aurait aucun sens.

Dans une deuxième partie, notre auteur étudie l'influence qu'ont eue les idées morales du Portique sur le christianisme. Ici il se meut à son aise. Tout le monde reconnaît que la morale ecclésiastique est largement redevable à l'éthique stoïcienne.

Digitized by Google

M. Ch. n'a pas fait une comparaison détaillée et complète des deux morales. Il s'est borné à demander et au stoïcisme et au christianisme ce qu'ils enseignaient au sujet de la destinée de l'homme. Que promettent-ils à leurs adhérents? En quoi leurs promesses respectives se ressemblent et en quoi diffèrent-elles? Le choix que fait l'auteur dans les idées morales stoïciennes et chrétiennes indique clairement la préoccupation qui a dominé son étude. Il s'agit dans sa pensée de démontrer la supériorité du christianisme. Ce qui importe le plus à l'homme, c'est de savoir ce que la vie lui réserve dans l'avenir. Laquelle des deux doctrines a le mieux répondu à cette question?

Toutes deux reconnaissent que ce que les hommes espèrent de l'avenir, c'est le bonheur. Toutes deux ne séparent pas la félicité de la vertu. La vertu, dit le stoïcisme, consiste à se conformer à la nature. Pour cette école, la nature se confond avec Dieu. La vertu, d'après le christianisme, consiste à se conformer à la volonté de Dieu. L'analogie entre les deux doctrines est évidente. Elle se manifeste encore dans la façon dont l'une et l'autre comprennent les obstacles au bonheur, tels que la souffrance, le chagrin, la mort. Les moyens qu'elles proposent pour les surmonter sont presque les mêmes. M. Ch. note cependant avec pénétration que le christianisme souligne avec beaucoup plus de force que le stoïcisme l'obstacle qu'offre à la vertu et au bonheur le mal moral, le péché. Les chapitres où l'auteur rapproche les deux doctrines sur ces points sont excellents. Ils abondent en citations heureuses et généralement lumineuses. Il a exploité à fond, notamment Ambroise, Lactance, Augustin. Les lecteurs les plus avertis seront surpris de constater à quel point ces auteurs ecclésiastiques, sans parler d'autres encore, ont utilisé les stoïciens. Ils ont incorporé dans leurs discours ou dans leurs écrits une forte proportion de l'enseignement moral du Portique.

L'auteur a marqué avec précision et pénétration les ressemblances et les différences des deux doctrines. En fait, elles offrent un véritable parallélisme. Cela provient de ce que le point de départ de l'une et de l'autre est analogue. Le stoïcisme exige du sage qu'il se subordonne tout entier à la loi divine qui est au fond des choses. C'est un véritable renoncement à soi-même. Le christianisme de même impose à celui qui veut être disciple du Christ le sacrifice

Digitized by Google

total de soi. Il faut renoncer à soi et se charger de sa croix. Un tel principe entraîne logiquement certaines conséquences qui seront analogues dans l'une et l'autre doctrine puisque le principe initial suppose chez l'adepte une attitude morale tout à fait similaire. On comprend que les chrétiens les plus instruits aient senti cette ressemblance. C'est ce qui leur a permis d'emprunter au stoïcisme une foule de sentences. Il leur servait ainsi à étoffer leur morale et à lui prêter un caractère plus philosophique.

D'autre part, christianisme et stoïcisme accusaient de très fortes différences que M. Ch. a bien mises en lumière. Le stoïcisme est foncièrement optimiste. Il croit posséder tous les moyens nécessaires pour surmonter les obstacles que soulevait la réalisation des fins qu'il se proposait. Le souverain bien est à la portée à tout le moins d'une élite de sages. La volonté humaine peut en faire la conquête. A ce point de vue, le christianisme est pessimiste. Il affirme que l'homme ne peut par ses seuls moyens atteindre à la vertu parfaite. Le péché est un obstacle insurmontable. Sans le secours de Dieu, sans la grâce, l'homme demeure impuissant. Cependant dans l'avenir, le souverain bien que rêve le chrétien se réalisera. C'est la volonté de Dieu. Dans ce sens le christianisme est optimiste. En fait il fait la synthèse de l'optimisme et du pessimisme. — Autre différence. Le stoïcisme limite la réalisation de la vie parfaite à la terre. Il hésite beaucoup à affirmer l'immortalité. Après la conflagration universelle, le monde reparaîtra pour recommencer le même cycle d'histoire ; les mêmes événements se produiront. Socrate boira de nouveau la ciguë. Le christianisme transporte l'achèvement de son rêve de bonheur dans l'au-delà. La vie éternelle dans l'éternelle félicité sera le couronnement de la vie chrétienne. — Enfin le stoïcisme fait du Logos une force impersonnelle immanente dans le Cosmos. Il se confond avec la Loi suprême qui est au fond des choses. Le christianisme identifie son Logos avec une personne. Le Logos, cheville ouvrière et artisan du Cosmos, n'est autre que le Christ.

En somme, d'après M. Ch., le christianisme prolonge les lignes du stoïcisme. Celui-ci parvient jusqu'à un certain point que dépasse ensuite le christianisme. C'est ce qui constitue sa supériorité.

Pour nous en tenir à l'aspect historique de l'étude de M. Chappuis, elle nous paraît appeler une importante observation.

Digitized by Google

L'auteur incline à croire — il le dit lui-même à plusieurs reprises — que c'est d'abord le stoïcisme qui a fait l'éducation philosophique du christianisme et qu'ensuite à partir du IVe siècle, c'est le néo-platonisme qui l'a aidé à dégager sa propre pensée. M. Ch. ne nie pas que d'autres écoles ont pu exercer quelque influence sur l'évolution de la doctrine et de la morale chrétiennes, mais à ses yeux, ce sont sûrement les deux facteurs essentiels qui ont présidé à sa formation intellectuelle.

C'est là une vue un peu simpliste et sommaire. Il ne faut pas oublier qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne s'opère entre systèmes de même tendance une véritable alliance, parfois une fusion. Vous avez d'un côté le platonisme, le péripatétisme, le stoïcisme, le pythagorisme. Ce sont les systèmes dogmatiques qui tendent à se muer en théologies. D'autre part, vous avez l'épicurisme, les survivants de la Nouvelle Académie, les sceptiques. Ce sont les écoles de négation contre lesquelles sont liguées les autres écoles. Sans doute le caractère propre de chaque école n'est pas perdu ; le stoïcisme plus que les autres reste fidèle à lui-même. Mais les frontières sont abaissées ; on devient plus éclectique, du moins au sein de chacune des grandes catégories qui se forment alors. Aussi, croyons-nous, serait-il plus exact de dire que c'est la philosophie positive plutôt que telle école particulière qui a influé sur la pensée chrétienne et son développement.

Cette réserve faite, on ne peut trop recommander l'excellente étude de M. Chappuis. Il y a apporté une scrupuleuse conscience, une réelle pénétration et une vive sympathie pour le stoïcisme et les stoïciens.

E. DE FAYE.

J. LE COULTRE. — *Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française* (1530-1564). Neuchatel 1926.

Voici un très beau livre, fruit de plus de vingt ans d'un labeur acharné et qui a paru au lendemain même de la mort de son auteur. Jules Le Coultre était professeur de langue et littérature latines à l'Université de Neuchatel. Passionné pour l'étude du seizième siè-

Digitized by Google

cle, il s'était déjà fait connaître par des travaux importants sur la jeunesse de Calvin ; puis il s'était adonné, de toute son âme de professeur et de protestant, à l'étude de celui qui fut l'initiateur de la pédagogie protestante dans la Suisse française, Maturin Cordier, l'ancien maître de Calvin. Il lui a consacré ce gros volume de plus de 500 pages, fort bien présenté, orné de 43 planches hors texte, et que complètent de savants appendices.

Bien curieuse et sympathique figure que celle du grand pédagogue qui se donna pour tâche, pendant plus d'un demi siècle, d'initier les enfants aux secrets de la bonne latinité. Né dans le Perche, en 1479 sans doute, il était venu étudier à Paris ; puis s'était fait prêtre et avait exercé son ministère paroissial à Rouen. Mais il était professeur dans l'âme, et il souffrait de voir la langue de Térence et de Cicéron abâtardie dans le jargon des écoles. Vers l'âge de trente cinq ans il entrevit sa vraie mission et se donna désormais tout entier à l'enseignement. Quinze ans durant il apprit aux enfants des collèges de Paris — Lisieux, Navarre, la Marche, Sainte-Barbe — les rudiments de la grammaire. Il passa ensuite quelques années à Nevers et à Bordeaux et partit en 1537 pour Genève où l'appelait Calvin, son ancien élève au collège de la Marche. Il n'y resta pas ; en 1539 nous le trouvons à Neuchatel, puis en 1545 à Lausanne, où il fut pendant douze ans le collaborateur de Viret. C'est à Genève cependant qu'il vint passer les dernières années de sa vie, et il y mourut en 1564, trois mois après Calvin.

Très vite il était devenu célèbre : en 1534 déjà une grammaire cite comme exemple dans le chapitre sur les adverbes la phrase suivante : *Ubicumque docebit M. Corderius, florebunt bonae litterae.* Pour enseigner aux enfants l'*éloquentia* et les *bonae litterae* il composa de nombreux ouvrages élémentaires qui eurent un très grand succès, particulièrement les *Colloquia scholastica* : ce recueil de dialogues écrit à l'intention des élèves pour leur apprendre tout ensemble un vocabulaire étendu et le secret des tournures élégantes a eu de très nombreuses éditions (M. L. C. en énumère 21 postérieures à l'année 1800). Nous n'avons pas à étudier ici le grammairien et le styliste, non plus que les différentes éditions de ces ouvrages : M. L. C. a traité ces questions très minutieusement et a réussi à faire çà et là des trouvailles et des rectifications heureuses.

Mais outre leur intérêt grammatical ces livres ont pour nous un

Digitized by Google

intérêt documentaire de premier ordre ; ils nous font connaître, parfois dans leurs derniers détails, la vie d'un élève à Paris, à Neuchatel, à Lausanne, dans le second tiers du seizième siècle. Notre biographe s'est longuement étendu sur ces questions et on ne peut que s'en féliciter ; si parfois on a un peu l'impression d'un hors-d'œuvre (p. ex. dans les développements sur le rectorat de Castillion à Genève, les causes de la crise entre Viret et le gouvernement de Berne, ou l'histoire du collège de Neuchatel après le départ de Cordier) on trouve toujours à apprendre dans ces pages bourrées de petits faits et de détails pittoresques empruntés aux archives. Parmi les morceaux les mieux venus citons ceux qui nous décrivent le régime des études de Lausanne vers 1550 : d'une comparaison attentive entre les *Leges Scholae Lausannensis* (dont il donne pour la première fois le texte dans un appendice de son ouvrage) avec l'*Ordre du Collège de Genève*, l'auteur conclut que Calvin s'est certainement inspiré de l'organisation des études à Lausanne quand il fonda l'Académie en 1559.

Mais Maturin Cordier n'était pas seulement un grammairien. Chrétien profondément convaincu, il a toute sa vie appliqué le principe de pédagogie qu'il énonçait ainsi à la fin de sa carrière : « apprendre aux enfants à joindre la piété et les bonnes mœurs avec l'étude des humanités ». C'était le programme d'Erasme et de tous ceux qui avec lui voulaient faire fleurir la *pietas litterata*, ou, comme dirait Cordier, la *pietati conjuncta eloquentia*. Entre trente et quarante ans Cordier dut subir vivement l'influence de Lefèvre d'Etaples, de Robert Estienne et du prédicateur Roussel ; il se rattachait alors à ce groupe de réformistes qui voulaient propager l'« Evangélisme ». Plus tard il penche vers le protestantisme et nous l'avons vu répondre dès 1537 à l'appel de Calvin. Cet homme doux et timide n'avait rien d'ailleurs du polémiste et du théologien ; mais sa piété sérieuse l'a poussé à toujours mêler à ses règles de grammaire des commentaires moraux, et c'est dans les préfaces de ses manuels que nous apprenons à la bien connaître. M. Le Coultre a donné en appendice le texte intégral de ces préfaces (1).

(1) A deux reprises cependant Cordier a composé des livres de pure édification, tous deux en vers (d'ailleurs d'un prosaisme désolant) : Les *Epitres chrétiennes* et les *Cantiques Spirituels*. C'est à lui que le protestantisme fran-

Digitized by Google

On devine tout l'intérêt de ce solide ouvrage d'érudition, biographie définitive d'un homme qui, sans avoir une forte personnalité a pourtant joué un rôle considérable dans l'histoire de la pédagogie moderne, et qui a été mêlé à la vie des trois grands réformateurs de la Suisse française : Farel, Viret, Calvin (1).

A. ALBA.

WILLIAM OF OCKHAM. — *The de imperatorum et pontificum potestate*, hiterto unpublished, now edited by C. Kenneth Brampton. — Oxford, 1927. 7 s. 6. d.

Ce traité de G. d'Ockam avait déjà été édité en 1914 par Richard Scholz (*Unbekannte kirchenpolitische streitschriften aus der zeit Ludwigs des Bayern*, 1327-1354 ; tome X, p. 453-480) ; et le manuscrit du British Museum n'est pas unique, comme l'affirme M. Brampton. On a déjà fait ces remarques (*Revue d'histoire franciscaine*, 1927) ; aussi nous n'insistons pas, et nous préférons remercier M. Brampton de nous donner sous un format commode, plus commode que celui des *Unbekannte*, et dans une édition très soignée, un texte précieux.

Il est d'un intérêt passionnant, ce petit traité qu'écrivit Ockham vers 1346. Le pape, démontre le docteur franciscain, ne possède pas la plénitude de juridiction temporelle, comme l'affirme l'Eglise d'Avignon. Il n'est pas la source unique d'où découlent, les différentes autorités sociales, impériales et royales. Normalement, il ne jouit d'aucune autorité temporelle : le Christ ne la lui a pas donnée et même il lui a interdit de l'exercer. Le temporel appartient aux laïcs, et le pape n'a le droit d'intervenir sur ce terrain que dans des

çais doit ses premiers cantiques ; il en avait semble-t-il composé la musique lui même et M. L. C. nous apporte sur ce sujet tous les détails désirables.

(1) Les épreuves ont été relues avec beaucoup de soin par M. Méautis, collègue de M. L. C. Citons seulement quelques menues erreurs en vue d'une seconde édition : Le nom de l'éditeur du *Journal d'un bourgeois de Paris*, M. Bourrilly, est estropié à plusieurs reprises (pp. 92, n. 3 ; 96, n. 1). — *L'Institution de la Religion Chrétienne* a paru au mois de mars 1536 et non pas en 1535 (p. 108). — Le rappel de Calvin par le Conseil de Genève est de la fin de 1540 et non du 1er mai 1541 (p. 153).

Digitized by Google

Digitized by Google

On devine tout l'intérêt de ce solide ouvrage d'érudition, biographie définitive d'un homme qui, sans avoir une forte personnalité a pourtant joué un rôle considérable dans l'histoire de la pédagogie moderne, et qui a été mêlé à la vie des trois grands réformateurs de la Suisse française : Farel, Viret, Calvin (1).

A. ALBA.

WILLIAM OF OCKHAM. — *The de imperatorum et pontificum potestate*, hiterto unpublished, now edited by C. Kenneth Brampton. — Oxford, 1927. 7 s. 6. d.

Ce traité de G. d'Ockam avait déjà été édité en 1914 par Richard Scholz (*Unbekannte kirchenpolitische streitschriften aus der zeit Ludwigs des Bayern*, 1327-1354 ; tome X, p. 453-480) ; et le manuscrit du British Museum n'est pas unique, comme l'affirme M. Brampton. On a déjà fait ces remarques (*Revue d'histoire franciscaine*, 1927) ; aussi nous n'insistons pas, et nous préférons remercier M. Brampton de nous donner sous un format commode, plus commode que celui des *Unbekannte*, et dans une édition très soignée, un texte précieux.

Il est d'un intérêt passionnant, ce petit traité qu'écrivit Ockham vers 1346. Le pape, démontre le docteur franciscain, ne possède pas la plénitude de juridiction temporelle, comme l'affirme l'Eglise d'Avignon. Il n'est pas la source unique d'où découlent, les différentes autorités sociales, impériales et royales. Normalement, il ne jouit d'aucune autorité temporelle : le Christ ne la lui a pas donnée et même il lui a interdit de l'exercer. Le temporel appartient aux laïcs, et le pape n'a le droit d'intervenir sur ce terrain que dans des

çais doit ses premiers cantiques ; il en avait semble-t-il composé la musique lui même et M. L. C. nous apporte sur ce sujet tous les détails désirables.

(1) Les épreuves ont été relues avec beaucoup de soin par M. Méautis, collègue de M. L. C. Citons seulement quelques menues erreurs en vue d'une seconde édition : Le nom de l'éditeur du *Journal d'un bourgeois de Paris*, M. Bourrilly, est estropié à plusieurs reprises (pp. 92, n. 3 ; 96, n. 1). — *L'Institution de la Religion Chrétienne* a paru au mois de mars 1536 et non pas en 1535 (p. 108). — Le rappel de Calvin par le Conseil de Genève est de la fin de 1540 et non du 1er mai 1541 (p. 153).

Digitized by Google

cas d'absolue nécessité, lorsque font défaut, par une abstention coupable, tous les chefs responsables.

Le pape est un chef spirituel. Toutefois, même en cet ordre, il ne possède pas un pouvoir sans limite. Il ne peut changer la loi du Christ, qui est, — et Ockham le répète avec insistance, — une loi de liberté. Par suite il doit respecter les droits acquis, ne pas rendre obligatoire des actes qui, par leur nature, sont surégotaires ; ni même commander des actions trop difficiles. L'autorité du pape est celle d'un pasteur ; elle ne doit pas s'exercer en vue de son intérêt personnel, mais pour le bien des fidèles. Le pape est un ministre, le serviteur des serviteurs de Dieu.

Là est sa grandeur. Il commande à des hommes libres ; il leur commande ce qui est utile pour la vie éternelle, il les aide donc à devenir plus libres. Aussi son origine est-elle divine. La papauté a été instituée par le Christ ; alors que les empereurs et les rois n'ont, peut-être, leur origine ni dans la volonté de Dieu ni dans celle des hommes ; et par un mot Ockham semble reprendre une vieille thèse qui voyait dans la force brutale la cause des royautés terrestres.

Enfin, dans les dernières pages du traité, Guillaume prend violemment à partie la cour d'Avignon. Elle fait injure à l'empire en prétendant au droit de ratifier les élections de la diète ; elle asservit la pensée chrétienne en défendant aux docteurs de discuter ses droits et de juger ses actes ; elle trahit la volonté des donateurs en détournant les biens de l'église de leur destination primitive. Partout elle sème la discorde ; la papauté est une force pacifique ; les papes d'Avignon sont des guerriers.

M. Brampton a fait précéder ce traité d'une brève biographie d'Ockam, ainsi que de quelques considérations intéressantes sur l'évolution de la papauté au Moyen Age. On peut regretter qu'il ne soit pas entré dans des détails plus précis ; et surtout, qu'il n'ait pas caractérisé les deux doctrines contemporaines auxquelles s'oppose la pensée occamiste : la doctrine d'impérialisme papal soutenue par Augustus Triumphus et la doctrine d'impérialisme laïc soutenue par Marsile de Padoue et Jean de Jaudun.

Pour Augustus Triumphus, le pape joue sur terre un rôle analogue à celui de Dieu dans l'univers. Dieu est la source de l'être ; il est la cause première qui donne l'efficace à toutes les causes secondes.

Digitized by Google

Ainsi le Pape donne l'autorité à tout chef qui commande ; ce dieu terrestre possède la plénitude du pouvoir, et c'est lui qui crée les empereurs et les rois. La féodalité métaphysique, chère au Moyen Age, qui faisait descendre, par degrès et comme par cascades, les perfections divines jusque dans les bas-fonds de la matière, s'est muée en une féodalité sociale dont le Pape est le chef suprême. Eglise et royaume sont devenus homogènes, ils appartiennent à un même système. Selon la forte expression de l'évêque espagnol Alvarez Pélage, « l'Eglise est le genre dont les royaumes sont les espèces » (Publié par R. Scholz, Unbekannte, p. 505).

Dans le *Defensor pacis*, Marsile de Padoue et Jean de Jandun s'efforcent de faire revivre, au profit de l'empereur germanique, la toute puissance du peuple romain. Au représentant du peuple souverain appartient la plénitude de la juridiction temporelle ; à lui de convoquer le concile général en qui réside l'autorité spirituelle ; à lui de ratifier les élections papales. L'église n'a aucun pouvoir, si ce n'est le pouvoir d'un médecin consultant ; elle diagnostique les maladies de l'âme, elle indique les remèdes ; l'empereur, qui a la force en main, les fait exécuter.

Entre ces deux thèses extrêmes, Guillaume d'Ockham occupe une position intermédiaire. Il maintient l'hétérogénéité irréductible des deux pouvoirs ; toute matérialisation de l'Eglise lui semble un sacrilège : c'est transformer, s'écrie-t-il, la loi du Christ qui est une loi de liberté en la loi mosaïque qui est une loi d'esclavage ; et contre les nouveaux pharisiens d'Avignon, il n'a pas de sarcasmes assez forts. Toutefois, il ne sépare pas à la hache l'Eglise et l'Etat ; entre eux, il maintient une communication ; en cas de nécessité, le pape peut intervenir dans les questions temporelles.

Guillaume, que l'on présente d'ordinaire comme un révolutionnaire exalté, se montre, dans ce petit traité, très traditionnel : sa pensée plonge des racines profondes dans le passé franciscain. S'il invective les papes d'Avignon, c'est qu'il ne voit plus en eux les disciples de celui qui n'avait pas où reposer sa tête. Il est indigné par la domination terrestre d'une Eglise qui devrait prêcher la pauvreté ; il proteste contre les théories impérialistes que depuis plusieurs années les Roger Bacon, les Gilles de Rome et les Augustus Triumphus s'efforaçient d'instituer sous le couvert d'Aristote ou d'Avicenne ; il combat un pape qui joue sur terre le rôle de cause universelle. De

Digitized by Google

cette Eglise qui ne serait qu'un super-Etat, il ne veut pas ; mais il reste attaché à l'Eglise de Jésus ; et il se refuse à la dépouiller de toute autorité sociale comme le faisait Marsile de Padoue. En vrai fils de Saint François, il croit que les chrétiens doivent servir Dieu avec joie et liberté, sous la surveillance dévouée et désintéressée des chefs ecclésiastiques.

Notons en terminant que M. Brampton a enrichi le texte de nombreuses notes excellentes ; elles aident grandement à l'intelligence de ce traité si intéressant.

B. L.

ISIDORE LEVY. — *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, Sciences historiques et philologiques, Deux cent cinquantième fascicule)*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1927, 1 vol. in-8° de 352 pages.

L'ouvrage de M. Isidore Lévy sur la légende de Pythagore est certainement une des œuvres les plus considérables que la critique ait produites dans ces dernières années. Ses conclusions ne manqueront pas d'être abondamment discutées et ceux-là même qui auront, à leur propos, à formuler le plus de réserves, seront les premiers à reconnaître tout ce qu'il y a de nouveau et de hardi dans la théorie qu'il construit et à admirer sans réserves les trésors d'érudition et la puissance dialectique avec lesquels il la développe.

C'est en effet une théorie toute nouvelle sur les origines chrétiennes que présente M. Lévy. S'il fallait la résumer d'un mot, on ne pourrait employer que celui de panpythagorisme. D'après M. Lévy la légende de Pythagore a exercé une influence beaucoup plus profonde qu'on ne l'admet d'ordinaire et cela non seulement en Occident mais encore en Orient, d'abord en Egypte où elle a agi notamment sur le judaïsme alexandrin puis, par son intermédiaire, en Palestine. La pénétration dans les milieux juifs palestiniens des éléments helléniques représentés par la légende de Pythagore a provoqué une véritable révolution au sein de la religion d'Israël, elle est la cause directe de la formation du judaïsme et de l'esprit pharisien. Le groupe pharisien dont l'apparition n'est d'ailleurs placée que dans les dernières années du règne d'Hérode, c'est-à-dire à une date sensiblement

Digitized by Google

postérieure à celle qui est d'ordinaire admise, ne serait pas, comme le pensent la plupart des historiens, un parti nationaliste préoccupé avant tout de sauvegarder contre l'envahissement hellénique l'intégrité de la tradition religieuse juive, mais un parti, à son insu peut-être, tout imprégné d'hellénisme et transformant, sous cette influence, la vieille religion nationale. A cela ne se borne pas le rôle du pythagorisme. Comme il explique la genèse du judaïsme, il explique aussi celle du christianisme. L'histoire évangélique, en effet, serait, d'après M. Lévy, en dehors de quelques éléments qui ont leur origine dans l'Ancien Testament, une sorte de transposition de la légende de Pythagore.

Il suffit d'énoncer ces conclusions pour montrer quelle est la portée des recherches de M. Lévy et pour donner une idée des discussions qu'elles soulèveront et de l'impulsion nouvelle qu'elles donneront aux études sur l'histoire religieuse de l'antiquité.

L'ouvrage est divisé en cinq livres. Le premier est un essai de reconstitution du roman tardif de Pythagore. Pour l'établir M. Lévy fait état de divers éléments qu'il croit pouvoir revendiquer pour la tradition pythagoricienne. On peut se demander si cette construction a vraiment toute la solidité et toute la portée que lui attribue son auteur car il ne fait pas, aussi rigoureusement que cela serait désirable, une distinction entre le roman de l'époque impériale et la tradition plus ancienne, la seule qui soit susceptible d'avoir influencé le judaïsme. M. Lévy prête à la tradition pythagoricienne une homogénéité et une constance qu'il n'est pas établi qu'elle ait eue. Quand, par exemple, il fait état d'éléments fournis par Lucien, par Apollonius de Tyane ou par Philostrate, il est légitime de se demander si, chez ces auteurs, la tradition pythagoricienne n'a pas subi une certaine déformation, du fait notamment que ces trois auteurs ont eu la préoccupation de combattre la tradition chrétienne. On peut donc avoir des doutes sur la portée des conclusions que M. Lévy formule sur la dépendance de la tradition chrétienne par rapport à la légende pythagoricienne.

Le second livre analyse l'influence exercée dans le monde gréco-romain par certains thèmes du roman de Pythagore, notamment par la katabase ou descente aux enfers que l'on retrouve chez Lucien, chez Virgile et dans l'Apocalypse de Pierre. M. Lévy fait une série de rapprochements intéressants entre ces diverses katabases

Digitized by Google

et l'histoire de Pythagore, mais il ne tient peut-être pas assez compte du fait que le thème étant posé, la manière dont il peut être développé en découle d'une manière presque nécessaire. Il y a lieu, sans aucun doute, d'admettre une influence pythagoricienne sur les diverses katabases considérées, mais il faudrait rechercher si cette influence porte bien sur l'idée même de la vie et des sanctions d'outre-tombe ou seulement sur la manière dont les choses sont présentées. La première hypothèse ne serait établie que s'il était démontré — ce qui ne paraît pas être le cas — que l'idée de la survie et celle des sanctions d'outre-tombe qui en est le corollaire avaient une origine et un caractère exclusivement pythagoriciens.

Le troisième livre traite de l'influence de la légende de Pythagore en Egypte et notamment sur le judaïsme alexandrin. M. Lévy relève cette influence, en ce qui concerne le judaïsme, dans les récits juifs de descente aux enfers et dans la légende de Moïse telle qu'on la trouve chez Artapanos, Philon et Josèphe. Quelques traits de la légende alexandrine de Moïse ont des parallèles dans la légende pythagoricienne, par exemple, l'annonce de la naissance de Moïse à son père, l'idée d'un élément divin qui habite le corps de Moïse, sa beauté, sa précocité intellectuelle et physique, sa perfection morale. Les rapprochements que fait M. Lévy sont intéressants, mais ils ne portent que sur des détails accessoires et plusieurs d'entre eux pourraient avoir été spontanément imaginés pour exalter le héros dont on retraçait l'histoire. Dans le domaine spécialement égyptien, c'est dans le roman de Siosiri que M. Lévy relève les traces de l'influence pythagoricienne. Ce conte n'est pas purement égyptien et on peut y relever certains détails qui présentent avec des thèmes importants de la légende de Pythagore, des analogies très frappantes.

Dans le livre IV intitulé Pythagore et le judaïsme, M. Lévy soutient que l'influence pythagoricienne ne s'est pas exercée seulement sur Philon, sur la Sagesse de Salomon et sur les Esséniens mais encore — et ceci est plus nouveau et paraîtra sans doute à beaucoup de lecteurs moins évident — sur le pharisaïsme. Le pharisaïsme dont l'apparition se placerait seulement dans les dernières années du règne d'Hérode serait, d'après M. Lévy, du pythagorisme judaïsé. Par une critique acérée qui paraîtra sur bien des points trop rigoureuse, quelques grandes que soient les raisons qu'il y a de se défier du témoignage de Josèphe, M. Lévy cherche à éliminer les traces

Digitized by Google

plus anciennes de l'existence du parti pharisien et à le différencier complètement du groupe des Hassidim de l'époque macchabéenne. Ce serait sous l'influence du pythagorisme que l'idée de la vie future aurait pénétré dans le judaïsme et cela sensiblement plus tard qu'on ne l'admet d'ordinaire, car le passage *Daniel*, 12,2, dans lequel on la rencontre, serait une interpolation postérieure. On est quelque peu surpris de ne pas trouver ici une discussion approfondie de l'idée très répandue à l'heure actuelle d'une influence iranienne par laquelle s'expliquerait, en partie au moins, l'apparition de l'idée de vie d'outre-tombe. Notons seulement une difficulté que soulève la théorie de M. Lévy et qu'il ne paraît pas avoir aperçue, c'est que, si le passage *Daniel*, 12,2 datait réellement d'un moment où la croyance pythagoricienne à la vie d'outre-tombe avait largement pénétré en Palestine, on comprendrait difficilement que cette idée ne s'y trouve pas sous une forme générale mais ne soit présentée que comme la réparation exceptionnelle du sort par trop injuste fait dans la vie terrestre à quelques justes et à quelques scélérats.

Dans le livre V, intitulé « L'Evangile », M. Lévy passe du judaïsme au christianisme. Il donne une analyse, malheureusement un peu sommaire, de la tradition évangélique à laquelle il attribue deux sources d'inégale importance, la légende pythagoricienne et l'Ancien Testament, la première étant de beaucoup la plus importante. M. Lévy ne se prononce pas nettement sur la question d'historicité, sans doute parce que la manière dont il explique la genèse de la tradition évangélique rend cette question pratiquement sans importance. Si tout l'essentiel de l'histoire évangélique n'est qu'une transposition du roman pythagoricien, peu importe qu'un prophète ou un rabbi du nom de Jésus ait réellement existé ou non.

Il faudrait tout un volume pour discuter la théorie de M. Lévy, aussi, laissant de côté les questions de détail, nous bornerons-nous à formuler quelques observations générales qui porteront avant tout sur la méthode.

M. Lévy a quelque peu simplifié le problème en ne distinguant pas entre les diverses couches de la tradition évangélique. Il n'est pas légitime de mettre sur le même plan, par exemple les récits de la nativité et le sermon sur la Montagne et de traiter de la même manière ce qui appartient au fond commun de l'histoire évangélique et ce qui ne se trouve, par exemple, que dans l'évangile de Luc.

Digitized by Google

On ne doit pas non plus amalgamer ce qui appartient à des évangiles différents comme le fait M. Lévy quand il combine les évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc. Ces deux récits sont, si on les analyse d'une manière un peu serrée, non seulement différents mais encore inconciliables et l'existence sur ce point dans le christianisme primitif de deux traditions indépendantes l'une de l'autre prouve que l'on n'a pas affaire à la transposition d'un récit préexistant, celui de la naissance de Pythagore, mais à la recherche spontanée d'une explication de l'impression produite par la personne de Jésus (1).

L'analogie de deux récits, si grande qu'elle soit, ne justifie pas toujours l'affirmation de la dépendance de l'un par rapport à l'autre car la similitude peut s'expliquer par le fait qu'ils sont nés dans des conditions semblables et répondent à des préoccupations analogues. Il suffit de parcourir le livre de M. Saintyves sur *les Vierges mères* pour se rendre compte de l'impossibilité qu'il y a à rattacher tous les récits de naissance surnaturelle à un prototype unique.

M. Lévy opère comme si la tradition de la légende de Pythagore avait toujours eu un caractère de cohérence parfaite, c'est-à-dire comme si les divers éléments qui la composent étaient toujours restés groupés. Cela est présupposé par le fait que là où il rencontre un thème emprunté à la légende pythagoricienne, il admet qu'il y a eu influence du pythagorisme. Il n'est pas démontré pourtant, disons mieux, il est tout à fait invraisemblable que jamais un élément de la tradition pythagoricienne ne s'en soit détaché pour poursuivre une existence indépendante. Il est, par exemple, tout à fait possible que le thème du renversement des situations dans la vie d'outre-tombe qui a fait partie de la légende pythagoricienne ait, au temps de Jésus, circulé en Palestine sous forme isolée et ait été recueilli par Jésus sous la forme de l'histoire de l'homme riche et de Lazare. Le fait que ce morceau ne se trouve que dans l'évangile de Luc ne permet pas d'affirmer catégoriquement son authenticité bien que l'idée que la résurrection d'un mort est impuissante à provoquer la conversion d'un incrédule soit tellement en contradiction avec le rôle que la foi à la résurrection a joué dans le christianisme primitif

(1) Nous n'entendons pas nier par là que, dans la formation de ces récits, certains thèmes fournis par le folklore ou la tradition n'aient pas joué un rôle.

Digitized by Google

qu'il est difficile de penser qu'un récit dans lequel cette idée joue un rôle capital puisse avoir été ajouté après coup à la tradition. En tout cas, le fait que le même thème se trouve dans le conte de Siosiri dont il semble bien qu'il faille admettre le caractère pythagoricien ne prouve ni que le morceau ne peut remonter à Jésus, ni, s'il est authentique, que Jésus ait subi une influence pythagoricienne.

Le problème de l'histoire évangélique est, en réalité, beaucoup plus complexe qu'il n'apparaît dans l'exposé de M. Lévy. Les rapprochements qu'il fait et dont beaucoup sont intéressants même s'ils ne sont pas aussi décisifs qu'il le croit, confirment une conclusion à laquelle l'analyse de la tradition évangélique a déjà conduit à savoir que, dans les évangiles, l'histoire de Jésus a pris le caractère d'une légende religieuse c'est-à-dire qu'elle n'est plus racontée par simple curiosité ou par intérêt pour le passé mais qu'elle exprime le drame religieux dans lequel se résume toute la foi et toute l'espérance des chrétiens. Ce trait est commun à l'histoire évangélique et à la légende de Pythagore mais aussi, ce qu'il est important de souligner, à d'autres légendes religieuses ; mais tandis que derrière ces légendes on ne discerne pas des matériaux historiques à l'aide desquels elles auraient été constituées, il n'en est pas de même pour l'histoire évangélique derrière laquelle on peut retrouver sinon l'histoire toute entière, du moins quelques-uns de ses éléments essentiels.

Une dernière remarque encore. M. Lévy ne considère que l'histoire évangélique qui pourtant ne constitue pas le christianisme primitif tout entier lequel est, en même temps, l'interprétation théologique et religieuse de cette histoire. Il conviendrait de rechercher, pour mettre le système à l'épreuve, si la théologie chrétienne, telle qu'on la trouve, par exemple chez l'apôtre Paul ou dans le quatrième évangile, peut être expliquée par le pythagorisme. Cette enquête montrerait que s'il ne faut pas nier qu'il puisse y avoir dans la théologie du christianisme primitif des éléments auxquels on peut attribuer une origine directement ou indirectement pythagoricienne, ces éléments n'ont pas une très grande importance. D'autres, beaucoup plus essentiels, ont une origine toute différente. Si le pythagorisme n'a fourni au christianisme que des éléments secondaires, il serait bien étrange que la tradition évangélique qui n'est qu'un des aspects du christianisme ancien, ne soit, quant à ses éléments les plus importants tout

Digitized by Google

au moins, qu'une transposition de la légende de Pythagore.

Les observations qui précèdent n'ont pas la prétention d'épuiser la question soulevée par M. Isidore Lévy ; elles suffiront, nous l'espérons, pour montrer pourquoi, malgré toute l'admiration que nous avons pour l'érudition, l'ingéniosité et l'habileté dialectique de M. Lévy, nous ne pouvons nous rallier à sa théorie.

Maurice GOGUEL.

WALTHER SATTLER. *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi (Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26 Januar 1927)*. Tubingue, Mohr, 1927, 15 pages, 1 mk. 20.

L'idée a été émise bien souvent que, pour comprendre historiquement la formation religieuse de Jésus et de ses premiers disciples, il faut tenir largement compte de l'atmosphère qu'ils ont respirée dans leurs familles, atmosphère de piété simple et humble dont nous pouvons nous faire quelque idée notamment par l'évangile de l'enfance de Luc ; et l'on admet d'ordinaire que cette piété était elle-même un héritage de celle de ces *anawim*, de ces « humbles » qui ont exprimé leurs espérances dans un grand nombre des Psaumes de l'Ancien Testament.

M. Walther Sattler estime — avec raison selon nous — que cette influence de la religion familiale a été bien plus considérable sur le Baptiste et sur Jésus que les doctrines des Esséniens ou les enseignements et les méthodes scolastiques des rabbins pharisiens, dont on a, dans ces derniers temps, exagéré considérablement l'action. Et il s'attache à signaler les points où cette influence de la piété des *anawim* paraît particulièrement sensible. Il la retrouve dans la prédication du Baptiste exigeant la repentance de tous, même des « justes », dans l'attitude de Jésus sollicitant le baptême de Jean et maudissant les scribes et les pharisiens, dans la position prise par lui à l'égard du titre de Messie, qu'il a tantôt repoussé avec horreur parce que ce nom était lié d'ordinaire à des idées qui lui étaient antipathiques, et tantôt accepté parce que, pour lui, le Messie était avant tout le « Serviteur de Yahwé », l'*anaw* par excellence. L'esprit des « humbles » apparaît également dans les béatitudes, dans l'appel aux affligés et aux chargés, dans l'invitation de Jésus à porter son

Digitized by Google

joug doux et léger, dans son attitude en face de la mort : « l'héroïsme des *anawim* consiste à boire le calice. » C'est encore ce même esprit que M. Sattler reconnaît dans l'épître de Jacques, dans la position religieuse nouvelle prise par Paul après la vision du chemin de Damas, dans la piété de Luther.

Il y a beaucoup de vues justes et fines dans l'exposé de M. Sattler. Elles ne sont peut-être pas aussi nouvelles qu'il semble le croire. Il paraît ignorer que la question des *anawim*, de leur rôle dans le judaïsme et le christianisme naissant, de la part qu'ils ont pu prendre à la formation de la littérature israélite et juive a été longuement discutée dans des ouvrages spéciaux comme la *Littérature des pauvres* d'Isidore Loeb et les *Pauvres d'Israël* de M. Antonin Causse. Il eût été indiqué d'examiner ou tout au moins de signaler la conception, très différente de la sienne, émise récemment par M. Mowinckel dans ses *Psalmenstudien* (vol. I).

Le groupement des « humbles », il faut l'avouer, est encore pour nous une grandeur assez nébuleuse, aux contours bien imprécis. Faut-il entendre par là l'ensemble des « Juifs moyens », non inféodés aux confréries fermées des Pharisiens, des Sadducéens, des Esséniens ou de la « nouvelle alliance », étrangers, plutôt qu'hostiles, aux innovations et aux exagérations des virtuoses de la piété, et ayant conservé, grâce à la lecture des livres saints et au contact constant des réalités pratiques, quelque chose de la fraîcheur de vie religieuse, de la simplicité et de la spiritualité morale des anciens prophètes ? — Ou bien faut-il les concevoir à l'image des « piétistes » du XVIIIe siècle, comme formant de petits conventicules attachés à certaines habitudes particulières, à certaines doctrines formulées, comme des minorités de « convertis », vivant dans une opposition plus ou moins consciente avec les groupements dirigeants des Pharisiens et des Sadducéens ?

Cette dernière conception paraît être celle de M. Sattler. Il n'a pas prouvé que les textes l'imposent. Avant de décrire l'influence des *anawim*, il serait bon pourtant de savoir exactement ce qu'ils étaient.

Adolphe Lods.

Digitized by Google

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, dirigées par MM. Ét. GILSON et G. THÉRY, O. S. B. I, 8°, p. 320, Paris, Vrin, 1927.

La nouvelle revue consacrée à l'histoire de la philosophie du moyen âge semble — si l'on juge d'après son premier volume — devoir prendre la place laissée vacante par le fameux *Archiv für die Litteratur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters* de Denifle et Ehrle. En effet, ce premier volume nous apporte deux grands articles de ses directeurs dont l'importance, à notre avis, ne saurait être exagérée et qui projettent une lumière toute nouvelle sur deux des régions les plus obscures de l'histoire de la pensée du moyen âge.

Le travail de M. Gilson, intitulé *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin* (p. 1-128) renouvelle entièrement la compréhension du sens historique du thomisme et nous apporte une révélation assez surprenante : ce n'est pas tant S. Augustin que, — sous un déguisement augustinien, — Avicenne, que S. Thomas avait combattu. Il apparaît des analyses de M. Gilson que l'influence d'Avicenne avait été bien plus considérable que l'on ne l'a admis jusqu'ici ; qu'elle a été parfaitement vivante à l'époque de S. Thomas (et même plus tard, puisqu'on la retrouve très profonde chez Duns Scot) et que la plupart de ceux que, jusqu'ici on avait désigné sous le terme d'*augustiniens* devrait être caractérisés plus exactement comme des augustiniens *avicennisants*. Guillaume d'Auvergne et Roger Bacon, Alain de Lille et Godefroy de Fontaine, tout en combattant le philosophe arabe et sa théorie d'une « intelligence séparée », la dernière des intelligences émanées de Dieu, ne font, en réalité, que transférer à Dieu les caractéristiques de cette intelligence et attribuer à Dieu le rôle que cette dernière avait joué chez Avicenne. Le rôle de l'intellect agent convenait fort bien au Dieu illuminateur de S. Augustin et si nous ne trouvons pas, chez les augustiniens du XIII s. les termes avicenniens (*dator formarum* ou *intellectus agens*), appliqués à Dieu, nous trouvons bien la chose.

Nous pourrions ajouter, que les théologiens chrétiens n'ont pas été les premiers à entreprendre une telle adaptation de l'Avicennisme. Un autre penseur les avait déjà précédé dans cette voie. En effet, Ibn Gebirol, bien que n'étant pas Augustinien mais simplement néo-platonicien et juif, s'était déjà refusé d'admettre entre Dieu et le

Digitized by Google

monde, ou Dieu et l'intellect humain des intermédiaires quelconques qui empièteraient sur l'action créatrice ou illuminatrice de la divinité. Ibn Gabirol avait déjà été forcé d'identifier l'intellect agent à la pensée divine, au νοῦς, au Logos, par conséquent, à Dieu lui-même, puisque la pensée divine *est Dieu* au même titre que sa volonté et que ces deux attributs ou aspects de Dieu ne forment qu'un avec sa substance ou essence. Or, on connaît bien l'influence exercée par Ibn Gebirol sur la pensée du moyen âge.

L'entreprise thomiste se présente donc comme une réaction anti-avicennienne et l'augustinisme expie sa contamination par la pensée d'Ibn Sina. L'interprétation de M. Gilson, semble trouver une confirmation éclatante dans deux découvertes, toute deux postérieures à son article. L'une est due à Mgr Roland-Gosselin qui, dans sa très belle édition du *De ente et essentia* de S. Thomas (Le Saulchoir, Kaïn, 1927) a fait la preuve de l'inspiration *avicennienne* de cette œuvre de jeunesse de S. Thomas. La seconde est due à M. Gilson lui-même qui a retrouvé chez le maître de S. Thomas, Albert le Grand, les mêmes thèmes avicenniens qu'il avait découvert chez les augustiniens du XIIIe siècle, — y compris et ceci d'une manière beaucoup plus nette que chez ces derniers, — la doctrine du Dieu intellect agent. Beaucoup plus nette, disons-nous, car Albert le Grand n'a point seulement la chose, mais aussi le terme ! (1).

On voit de suite les conséquences que tout cela implique pour l'histoire de la philosophie médiévale : il en est fait de la légende d'une réforme *albertino-thomiste* ; il n'y a plus qu'une réforme *thomiste* et cette réforme S. Thomas l'inaugure en s'opposant non seulement à son entourage, mais encore à son propre maître, et à soi-même, dans la mesure justement où, dans sa jeunesse, il en avait été le disciple.

Or, s'il en est ainsi, on ne pourra pas, croyons-nous, se refuser à admettre un autre fait dont l'importance est également grande : le fait que c'est par des arguments d'Averroës que saint Thomas combat Avicenne, et que, après avoir été disciple d'Ibn Sina il a été celui d'Ibn Rochd.

L'article du R. P. Théry *Édition critique des pièces relatives au*

(1) L'étude des textes d'Albert le Grand ayant été faite par M. Gilson dans un cours inédit de l'École Pratique des Hautes Études nous nous abstenons de donner les références.

Digitized by Google

procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 330 de la bibliothèque de Soest (p. 129-269) peut être cité comme un modèle du genre. Le texte qu'il étudie n'est pas inédit, mais son éditeur allemand (le P. A. Daniels, bon historien pourtant) s'était borné à reproduire le MS., sans avoir vu qu'il s'agissait d'une copie d'un protocole notarié, qui contenait *deux* séries de questions et *deux* séries de réponses et sans avoir remarqué que l'ordre des feuillets du MS. de la bibliothèque de Soest avait été interverti ; sans avoir, par conséquent, pu distinguer les deux séries en question. Le P. Théry a rétabli l'ordre primitif du document et nous donne un texte parfaitement clair des questions adressées à Maître Eckhart par les inquisiteurs ainsi que des réponses, explications, interprétations et rectifications que Maître Eckhart oppose à ses accusateurs. Nous n'avons pas besoin d'insister sur la valeur, pour l'étude de la pensée de Maître Eckhart — de ce commentaire de ses propres œuvres fait par lui-même.

Le P. Théry n'a pas borné sa tâche à ce travail d'édition déjà, extrêmement méritoire et précieux. Il a fait plus et, à l'aide de passages incriminés tirés des sermons d'Eckhart, a réussi d'authentifier sans contestations possibles 56 de ses sermons, donnant ainsi — pour la première fois — une base véritablement scientifique et sûre pour l'étude de l'œuvre allemande du grand mystique.

Si nous avons insisté surtout sur les travaux de MM. Gilson et Théry nous ne voulons nullement méconnaître l'intérêt que présentent les deux autres articles contenus dans ce volume. M. Ephrem Longpré, O. F. M. nous révèle la figure intéressante d'un métaphysicien de valeur, Thomas d'York (*Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta*) pratiquement inconnu jusqu'ici et annonce la publication de ses œuvres. M. Roland Gosselin étudie la question de la double rédaction du *De Munitate intellectus* d'Albert le Grand et essaie d'en fixer la chronologie.

A. K.

S. MUNK. — *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 8°, p. 622, Paris, J. Vrin, 1927.

La jeune et très active maison d'édition de la place de la Sorbonne, à laquelle nous devons déjà la reédition de plusieurs ouvrages clas-

Digitized by Google

siques et depuis longtemps épuisés (tels, entre autres, *Les sceptiques grecs* de Victor Brochard et *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* de M. É. Bréhier) vient de mériter une fois de plus la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées en général, et à l'histoire de la philosophie médiévale en particulier, en faisant paraître une réimpression du livre célèbre, fondamental et depuis de longues années déjà pratiquement introuvable, du plus grand de tous les hébraïsants français.

Il ne nous appartient pas de louer ou de critiquer l'œuvre de Munk. Il est certain que nous sommes un peu mieux renseignés aujourd'hui sur l'évolution de la pensée médiévale que l'on ne l'était il y a soixante-dix ans. Nous comprenons un peu mieux l'importance et la portée de certaines divergences d'opinion sur des problèmes à première vue aussi abstrus et aussi « scolastiques » que les questions concernant la nature et le rôle de l'*intellect agent* ou de l'*intellect possible*. Nous pouvons parfois voir d'une manière plus claire le rôle et l'importance de l'influence exercée sur la philosophie médiévale chrétienne par tel ou tel autre des penseurs arabes ou juifs, d'un Avicenne ou d'un Averroës, d'un Ibn Gebirol ou d'un Maïmonide. Nous avons quelques fois à notre disposition des textes que Munk ne possédait pas encore. Ainsi, par exemple, nous possédons une édition admirable du texte latin de *Fons Vitae* de Salomon Ibn Gebirol. Nous connaissons mieux qu'à l'époque de Munk l'importance de la tradition néoplatonicienne pour tout le moyen âge, latin, arabe et juif. Nous sommes moins enclins à voir du « panthéisme » partout où nous trouvons une formule suspecte et nous nous rendons un peu mieux compte qu'il est peut-être tant soit peu surprenant de parler du panthéisme d'un homme qui, ainsi que le héros du livre de Munk, Salomon Ibn Gabirol, a vu quelques-uns de ses plus beaux poèmes (aussi « philosophiques » que son *Fons Vitae* : une véritable métaphysique chantée) adoptés par la synagogue qui y a trouvé l'expression de sa foi. Tout cela est juste et, cependant, importe peu. L'ouvrage de Munk reste jusqu'à nos jours un instrument de travail indispensable et nous donne, malgré sa concision, le meilleur exposé que nous ayons de l'ensemble de la philosophie juive et arabe.

A. K.

Digitized by Google

SVEND AAGE PALLIS. — *The Babylonian* Akîtu *Festival.* Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historik-filologiske Meddelelser XII, 1. Copenhague, A. F. Host, 1926. 8°. XXVIII+ 306 pp., XI pl.

L'auteur s'est proposé d'étudier la fête d'Akîtou à Babylone en s'appuyant sur le témoignage des sources et en évitant d'établir des comparaisons avec les fêtes analogues dans d'autres religions. Il a toutefois, de propos déterminé, fait une exception, estimant impossible d'arriver à une compréhension adéquate du drame cultuel, partie essentielle de cette fête, sans présenter une étude générale sur le caractère, l'origine et le développement de ce drame.

Après avoir constaté que l'Akîtou devait être célébrée chaque année à Babylone et que son omission pour cause de malheurs publics était soigneusement signalée par les annalistes, après avoir rejeté l'explication panbabyloniste acceptée par la plupart des orientalistes allemands, après avoir signalé les textes importants publiés par Zimmern et par Thureau-Dangin, l'auteur se propose de grouper tous les renseignements archéologiques et littéraires, pour reconstituer l'ordre des cérémonies et retrouver leur signification religieuse.

L'examen des textes où se rencontre le mot *akitou* le conduit à une étymologie absolument obscure ; il le présente sans hésitation comme un nom propre dérivé du sumérien ; on peut, selon lui, le traduire par « Fête du Nouvel-An », parce qu'il le considère comme identique au Zagmoukou, célébré en Nisan le premier mois de l'année. Il se refuse à admettre la suggestion de Thureau-Dangin qui, dans ses *Rituels Accadiens*, en 1921, admet des fêtes d'Akîtou pour Ishtar de Ninive et pour Ishtar d'Arbèles à d'autres époques de l'année.

Dans de nombreuses cités on célébrait l'*Akitou* en l'honneur du dieu local, mais on ne connaît rien des cérémonies, sauf pour Assur, Ourouk, et surtout Babylone.

Les matériaux dont on dispose pour l'étude de l'*Akitou* à Babylone sont :

1°) les découvertes de la Société Orientale Allemande (1899-1917), pour l'époque néo-babylonienne ;

2° des inscriptions royales appartenant pour la plupart à la même période et un texte de Sennachérib, auquel l'auteur joint divers textes de l'ishakkou Goudéa ;

Digitized by Google

3°) des textes sacrés : rituels, textes liturgiques, commentaires.

Après une description de la topographie de Babylone : murs d'enceinte, portes, palais, voies de la procession, quartiers et temples, l'auteur indique l'ordre et la date des cérémonies ; je les ai signalés dans le volume de l'*Evolution de l'Humanité* consacré à *La Mésopotamie*. Le paragraphe suivant mentionne les divers participants : dieux de la capitale et des villes voisines, roi, prêtres, peuple, et les objets autres que ceux des sacrifices : vêtements rituels, chars et barques de procession. Les divers actes cultuels sont des sacrifices, la cérémonie dans laquelle le roi prend la main du dieu MARDOUK pour le faire sortir de son temple, la détermination des destins, le mariage sacré de Mardouk et de Zarpanitoum ; l'auteur, en quelques pages, cherche à déterminer dans quel ordre ils s'accomplissaient.

Un dernier chapitre est consacré à la recherche du sens profond de cette fête dont les deux centres sont, d'une part, la mort de Mardouk représentée d'une façon dramatique, d'après la tablette VAT 9555 d'Assur, et, d'autre part, la procession au temple d'*Akitou* où, non plus d'après un texte mais d'après les conjectures de l'auteur, le dieu remporte sa victoire sur les puissances du mal et célèbre son mariage sacré, acte de création, de détermination des destins.

L. DELAPORTE.

A. CAUSSE. — *Les plus vieux chants de la Bible.* (*Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, n° 14), Paris, Alcan, 1926, 175 pages.

Divers travaux récents, ceux notamment de M. Gunkel et surtout de M. Mowinckel, ont fait apparaître la composition des psaumes bibliques sous un aspect sensiblement différent de celui sous lequel les interprètes de toutes les écoles et de tous les temps l'avaient aperçue. D'après la conception nouvelle, les psaumes ne sont pas, en général, des pièces occasionelles exprimant les sentiments d'une personnalité ou d'un groupe dans certaines circonstances historiques déterminées, mais des chants liturgiques destinés dès l'origine à être exécutés dans les divers actes du culte. Il s'ensuit que les allusions qu'on avait cru y découvrir à des événements précis, soit de la vie

Digitized by Google

de David, soit de l'histoire nationale d'Israël, soit de l'existence de certains *'anawim* (humbles) ou *ḥasidim* (pieux) de l'époque post-exilique, voire maccabéenne, sont en général illusoires et que beaucoup de psaumes peuvent être plus anciens que la plupart des critiques modernes n'inclinaient à le penser, aussi anciens peut-être que les actes du culte qu'ils étaient destinés à accompagner.

M. Causse a examiné la valeur de ces vues nouvelles et, tout en faisant des réserves sur certains points importants, il a été amené à en reconnaître la justesse générale. Il a eu à cela d'autant plus de mérite que, dans des ouvrages précédents, notamment dans ses *Pauvres d'Israël* et dans son *Israël et la vision de l'humanité*, il avait pris pour point de départ l'idée courante jusqu'ici dans la critique sur l'âge et le caractère des psaumes.

Dans son nouveau livre M. Causse a entrepris de retracer l'histoire des débuts de la poésie lyrique israélite jusque vers le VIIIe siècle, en tenant compte de ce qu'il estime solide dans les conceptions de MM. Gunkel et Mowinckel.

Il répartit en quatre groupes les compositions lyriques qu'il rapporte à cette période : 1) *la poésie populaire primitive* : morceaux « remontant pour la plupart à l'époque nomade ». Ce sont des chants de vengeance et des cris de guerre — le chant de Lémek (Gen. 4, 24), l'invocation au dieu de l'arche (Nomb. 10, 35-36), le cri de guerre contre Amaleq (Ex. 17, 16), le mot d'ordre de Gédéon (Jug. 7, 18) ; — des chants de triomphe comme le chant de Miryam (Ex. 15, 21) ; — des chants de travail, — le chant du puits (Nomb. 21, 17) ; — des sentences de bénédiction et de malédiction. — le chant des frères de Rébecca (Gen. 24, 60), la sentence de Melkiséleq sur Abraham (Gen. 14, 19-20), la bénédiction aaronide (Nomb. 21, 24-26).

2) *La poésie lyrique nationale au temps des juges et des premiers rois*, œuvres déjà littéraires de poètes chanteurs : bénédictions de Jacob et de Moïse (Gen. 49 ; Dt. 33), cantique de Débora, machal contre Moab (Nomb. 21, 27-30), chant sur la bataille de Gibéon (Jos. 10, 12-13), complaintes sur la mort de Saül (2 Sam. 1, 19-27) et sur celle d'Abner (2 Sam. 3, 33-34), oracles de Balaam (Nomb. 23 et 24).

3) *Origines de la poésie cultuelle*. Œuvre des chantres attachés de très bonne heure aux anciens sanctuaires, cette poésie comprenait :

Digitized by Google

a) des chants de louange, comme l'acclamation du Roi de gloire (Ps. 24, 7-10), la formule de dédicace du temple (1 Rois 8, 12-14), le psaume du Dieu tonnant (Ps. 29), le cycle des chants de l'avènement de Yahvé, le cantique de la Mer Rouge (Ex. 15, 1-18) ; — b) des liturgies de lamentations collectives comme le psaume 80 ; — c) des rites et formules d'exorcisme et de guérison : psaumes pénitentiaux comme le psaume 6, malédictions contre les *pô'âlê 'âwen*, c'est-à-dire contre les sorciers, comme Ps. 35, 4-8 ; — d) des oracles liturgiques prononcés par le prêtre ou le voyant attaché au sanctuaire : tel celui du psaume 60.

4) *Les pièces reflétant la civilisation royale.* M. Causse y range le psaume 45, épithalame royal composé « peut-être pour célébrer l'arrivée de quelque princesse étrangère au harem de Salomon » (p. 145), et divers morceaux inspirés par « la religion de la royauté » : un oracle dynastique (2 Sam. 23, 1-7), une prière pour le roi avant la bataille (Ps. 20), un chant pour le triomphe du roi vainqueur (Ps. 18, 32-50), le décret d'intronisation du roi (Ps. 2 et 110), une prière pour l'heureux avènement du roi (Ps. 72).

Dans un épilogue, l'auteur esquisse le développement ultérieur du lyrisme israélite ; il rappelle que, par l'effet des guerres et des déportations qui multiplièrent les sans-maison, de la désorganisation intérieure de la *mišpâḥâ* et surtout de la prédication morale des grands prophètes, l'individu revendiqua de plus en plus vigoureusement sa place dans la société et dans la religion. M. Causse persiste à croire, contrairement à la tendance de M. Mowinckel, que cette piété individuelle donna naissance à de nombreux « psaumes spirituels » qui n'étaient pas écrits pour un usage cultuel et n'y furent adaptés qu'après coup. Il cite à l'appui le psaume 73, — qui lui donne certainement raison, — et le psaume 23 — qui est moins probant. Ailleurs il maintient, pour ces psaumes de date récente, l'interprétation courante du mot *'anawim*, qui désignerait, non pas les malheureux attribuant leurs misères (spécialement leurs maladies), selon la croyance primitive, aux maléfices de quelque ennemi, connu ou inconnu, mais un certain groupe social et religieux s'intitulant les « humbles », les « pauvres ».

Cette sèche analyse pourrait faire croire que l'ouvrage de M. Causse a quelque chose de scolastique et de rébarbatif. Il n'en est rien. L'auteur coupe son exposé par de nombreuses et longues citations

Digitized by Google

des textes qu'il étudie en s'efforçant dans ses traductions de rendre toute la couleur et le mouvement de l'original (1).

Il accompagne chacune de ces citations d'une brève caractéristique où abondent les remarques d'une grande finesse. Il est attentif à montrer la relation des productions littéraires avec l'état social et la mentalité générale de l'époque. J'ai été particulièrement heureux de constater qu'il fait une large place aux idées magiques pour expliquer les morceaux anciens.

Je n'aurais à formuler, à propos de ce remarquable ouvrage, que quelques réserves d'une portée un peu générale. La répartition des pièces entre les quatre sections que distingue M. Causse n'est exacte que *grosso modo*. Il était à prévoir, du reste, qu'une division par matière ne pouvait guère être en même temps rigoureusement chronologique. La « poésie populaire primitive » a continué à être productive longtemps après l'installation en Palestine. Le mot d'ordre de Gédéon est naturellement postérieur à cet événement. La bénédiction de Melkisédeq doit être beaucoup plus récente encore. A vrai dire, parmi les pièces rangées par M. Causse dans cette section il n'y a guère que le chant de Lèmek (Gen. 4, 24), le chant de triomphe attribué à Miryam (Ex. 15, 21) et peut-être le chant du puits (Nomb. 21, 17) qui puissent, avec quelque assurance, être rapportés à la période nomade ; encore ce dernier petit distique était-il peut-être, non pas un « chant de travail » accompagnant le forage des puits, mais une sorte de prière-incantation rituelle qu'on adressait à une certaine source sainte, une source intermittente apparemment, peut-être celle de Beér, quand on venait lui demander une guérison ou un oracle. Encore aujourd'hui, les femmes désireuses de devenir mères prononcent une prière analogue à l'adresse de la fontaine miraculeuse d'Abou Sélim : « O source chaude d'Abou Sélim, si j'étais un enfant, je sacrifierai » (2). On pourrait supposer aussi que la formule devait amener le puits à se remplir en temps de sécheresse : Chez les Arabes, quand l'eau manquait, on organisait

(1) Certaines de ces interprétations prêteraient à discussion. On ne voit pas comment, à moins de corriger le texte, on peut rendre Michée 6, 8 : « Homme, on t'a dit de faire ce qui est bien » au lieu de : « Homme, on t'a fait connaître ce qui est bien ; ou : « marcher humblement devant ton Dieu », au lieu de : « avec ton Dieu » (p. 168).

(2) Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, p. 115.

Digitized by Google

auprès de la source d'Ilabistan une fête avec musique et danses pour la déterminer à couler de nouveau (1).

En ce qui concerne la poésie cultuelle, M. Causse a, j'en suis convaincu, pleinement raison de considérer, avec M. Mowinckel, comme très anciens les différents genres qu'elle comporte : chants de louange, supplications publiques ou individuelles (je préférerais le terme de « supplication » à celui de « lamentation » qui ne désigne pas la partie essentielle de ces pièces et risque d'amener des confusions avec la *qinâ* funéraire), actions de grâce, oracles liturgiques. Mais l'essai de M. Causse me paraît montrer une fois de plus combien il est difficile de dire quels sont, parmi les psaumes qui nous ont été conservés, les pièces ou les fragments de pièces qu'on peut regarder comme anciens, à plus forte raison d'affirmer que parmi eux il y a des éléments « prévadidiques ». Les critères allégués sont bien subjectifs. Je persiste à douter fortement, par exemple, de l'antiquité d'Ex. 15, 1-18, des psaumes 44, 79 ou 100. Encore M. Causse n'a-t-il cité que quelques morceaux qu'il tient pour particulièrement typiques. Le départ entre parties anciennes et parties récentes apparaîtrait encore plus aléatoire si on voulait l'étendre à l'ensemble des textes qui nous ont été conservés. Je ferais exception pour les psaumes « royaux » : il me paraît établi maintenant qu'ils ont pour cadre naturel la « civilisation royale » telle qu'elle s'est développée en Israël entre David et l'exil babylonien, plutôt que l'époque postexilique, où les Juifs étaient soumis à des souverains païens, ou l'ère maccabéenne des rois-prêtres hasmonéens. Ces psaumes relèvent de ce que M. Causse appelle fort justement la « religion de la royauté » ; le souverain israélite, à l'imitation des princes cananéens, égyptiens, babyloniens, était revêtu d'un caractère si sacré qu'il était presque divinisé.

Un ouvrage aussi riche que celui que nous analysons appellerait naturellement plus d'une observation de détail. On ne voit pas de preuve documentaire bien solide qu'il ait existé dès l'époque de David des chantres professionnels dans les sanctuaires israélites (p. 84), ou que le cantique dit de Débora, les pièces du *sépher hay-yâchâr* et du *sépher milḥămôt Yahvé* aient été accompagnés d'un commentaire en prose (p. 58 et 142). Les textes des Chroniques ne peuvent guère

(1) Anton Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T.*, 1912, p. 68.

Digitized by Google

être allégués pour prouver la pompe des cérémonies du Temple aux temps préexiliques : M. Causse ajoute lui-même que « l'auteur a transposé dans le passé lointain ce qu'il voyait du rituel du second temple » (p. 133, note 2).

On connaît la formule employée Juges 17, 6 ; 18, 1 pour désigner l'époque antérieure à Saül : « En ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce qui lui semblait bon. » M. Causse y trouve l'indice que « dans les nouvelles conditions politiques et économiques au temps de Salomon et des Omrides », l'âme d'Israël gardait la nostalgie des temps anciens, du lointain autrefois (p. 142-143). Cette nostalgie a effectivement été répandue dans certains milieux, mais non pas dans celui auquel appartenait le rédacteur de cette formule : il allègue l'absence de rois pour expliquer et excuser la barbarie des scènes et l'illégalité des actes qu'il rapporte ; c'était donc un royaliste authentique, convaincu que, avant l'institution de la monarchie, ne pouvait régner que l'anarchie, la licence et le droit du plus fort (1).

En terminant, exprimons un souhait. C'est que ce volume soit le premier d'une série où l'auteur étudierait dans le même esprit les différents genres cultivés par les Israélites et qui constituerait ainsi une histoire complète de la littérature hébraïque ancienne.

Adolphe Lods.

(1) P. 93, à propos des sanctuaires israélites possédant une « cella » pour le dieu, il faut sans doute lire, non pas Gilgal, mais Nob, comme, p. 81, note 7 ; dans ce dernier passage lire I Samuel (et non II Samuel) XXI, 10. P. 60, ligne 14 « roi Sikhon » et non « roi de Sikhon ». P. 100, ligne 6, lire « préprophétique », je suppose.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

BULLETIN DE L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT. — T. XXV, 1925, nos 3-4 (juil.-déc. 1925). Hanoï 1926. Gd. in-8 de 653 p.

Le travail toujours si consciencieux, si solide aussi, de M. L. FINOT constitue la majeure partie de ce numéro. En quelques pages, qu'étayent la publication et la traduction de plusieurs inscriptions, c'est toute une interprétation historique d'Aṅkor qui nous est présentée. Selon la stèle de Sdok Kak Thom, le roi Yaçodharman (889-910) fonda Yaçodharapura (Aṅkor Thom) et bâtit en son centre le Bayon, temple destiné au culte du liṅga Devarâja. Or un examen attentif montre que ce monument était primitivement un temple bouddhique, et que la capitale avait pour patron le bodhisattva Lokeçvara. M. Finot a donc établi que le Bayon ne pouvait point avoir été bâti par Yaçovarman le Çivaïte. Reste à savoir qui l'a érigé. Le présent travail conclut en faveur d'un prince antérieur, Jayavarman II (802-869), qui, venu de Javâ (vraisemblablement la péninsule malaise), se saisit du trône cambodgien et s'y rendit indépendant. — Dans une autre étude, le même auteur examine quelques monuments khmers qui ne sont pas des temples. Présentant une salle longue percée d'ouvertures sur une seule face, ils ne peuvent être classés dans cette catégorie. On suppose que c'étaient des *ârogyaçâlâs*, hôpitaux ou infirmeries, tout au moins des *dharmaçâlâs*, « maisons de charité » pour pélerins.

M. V. GOLOUBEW relève d'énigmatiques graffiti sur des roches de la région de Chapa (Tonkin). Parmi de primitives représentations de la forme humaine, on croit apercevoir des ébauches de caractères chinois. En ce pays de rizières, l'auteur se demande s'il ne s'agirait pas, comme ailleurs, de contrats passés entre tribus pour l'exploitation de ces cultures.

Signalons dans le même numéro, des notes de H. MARCHAL sur le monument 486 d'Aṅkor Thom ; l'étude par MM. FINOT et GOLOUBEW d'un monument bouddhique, avec inscription indienne, à Yunnanfou ; des notes d'archéologie chinoise par P. DEMIÉVILLE. Enfin une notice de L. AUROUSSEAU sur feu Cl.-E. Maitre, si déplorablement perdu pour les études japonaises.

P. MASSON-OURSEL.

Digitized by Google

TRANSACTIONS OF THE ASIATIC SOCIETY OF JAPAN. 2d series, III, déc. 1926.

Au cours d'une conférence prononcée au Japon (1926), M. A. FOUCHER montre que l'aire de développement de l'art gréco-bouddhique s'étendit entre Taxila vers l'E. et la vallée de Bâmiyân vers l'O. La région de Bactres est extérieure à cette aire ; aussi n'enrichit-elle pas, malgré les fouilles tenaces de la mission archéologique française, notre connaissance de l'art gandhârien. Ici comme d'habitude, le maître procède à une si lucide, si exhaustive analyse, que sa thèse est l'objet d'une véritable « démonstration ». (Titre : *The cradle of graeco-buddhist Art.*)

A. NEVILLE J. WHYMANT plaide, après examen des vocabulaires, en faveur de l'origine océanienne (malayo-polynésienne) de la langue et de la race japonaises.

E. W. CLEMENT fournit les éléments d'un dictionnaire numérique japonais (*Numerical categories in Japanese*).

P. M.-O.

MEMOIRS OF THE RESEARCH DEPARTMENT OF THE TOYO BUNKO (The Oriental Library). N° I. Tokyo, 1926.

Etude très poussée, de KURAKICHI SHIRATORI sur les titres de *khan* et de *kagan*. Ce dernier mot, d'origine mongole, a remplacé le terme de *shan-yü*. — K. HAMADA, d'un examen des fouilles effectuées à la capitale du Yin, An-yang (Ho-nan), conclut que les plus anciens ivoires chinois impliquent l'existence d'éléphants indigènes, ayant vécu au Kouang-tong et au Kouang-si, apparentés sans doute aux *stegodons* de Java et de Bornéo. Il établit la connexion qui relie le travail sur ivoire à la gravure sur bronze et aux décorations de céramique. — S. KATO : le *Suan-Fou*, la capitation sous les Han. — M. HASHIMOTO : origine de la boussole. Il se fabriquait de ces instruments dès le IIIe siècle. Mais « le *véhicule pointant au Sud* (chih-nan-ch'ê) n'a aucun rapport avec la polarité d'une pierre aimantée ou avec l'aiguille magnétique. Alors même que la pierre aimantée aurait été découverte séparément dans l'Ouest et en Extrême-Orient, l'aiguille magnétique, sa déviation et peut-être leur application à la navigation sont des inventions chinoises. Toutefois, nous ne saurions décider si cette invention a eu quelque rapport avec les inventions des Arabes et des Européens (92). » — R. TORII : Les dolmens de Corée. Ils ressemblent étrangement à ceux de Bretagne. Mais peu ou point de ces édifices au Japon ; ils ont dû être érigés antérieurement à l'émigration des « Yamato » dans l'archipel nippon.

P. M.-O.

Digitized by Google

La christologie païenne remise en forme par D. Pla. — Bruxelles, 1927. Édition de l'Eglantine, un volume 8° de 139 p.

Nous recopions, sans nulle intention d'ironie, mais à titre documentaire, la déclaration-épigraphe par laquelle s'annonce ce livre de bonne foi, mais de science un peu brumeuse : « Au Dieu qui *est* avec ses attributs absolus dans le dualisme platonicien, au Dieu duquel on ne peut prouver que sa puissance créatrice opéra dans le temps, le monde de notre représentation moniste (Hœckel, Forel) oppose que partout les effets ou systèmes de travaux plus complexes, devenant à leur tour par combinaison étagée, dérivée, des causes vives, attirèrent et attireront toujours finalement, par suffisante homologie, les plus simples, plus nombreux, à travers des résistances de masses qui croissent avec les vitesses (Einstein). Conséquence : le divin moniste de la technique cosmique apparaît comme le centre figuré du plus subtil complexe, obtenant l'infini de ses progrès possibles de la plus juste répartition de l'ensemble de tous les moyens de travail ».

D. L.

Léon Denis. — *Le génie celtique et le monde invisible.* — Paris, Editions Jean Meyer (B. P. S.), 1927. Un volume in-18 de 324 pages.

M. Léon Denis, mort tout récemment, était une des personnalités les plus en vue et aussi les plus dignes de respect du spiritisme actuel. Nous nous inclinons devant la force et le désintéressement de telles convictions, mais nous pouvons difficilement admettre que des ouvrages qu'elles dictent de la première à la dernière ligne soient tenus pour appartenir à l'érudition objective. Non que la thèse soutenue par M. Denis doive être *a priori* considérée comme indémontable à l'aide d'arguments historiques : maints savants qui ne se réclament en rien des sciences psychiques ont, comme lui, cherché à prouver que notre pays doit sa constitution politique, ses hérédités sociales, sa mentalité spécifique à des influences celtiques et non gallo-romaines. Mais M. Denis, une fois les textes — dont quelques-uns assez plausibles — apportés à l'appui de cette thèse, entend lui donner la démonstration décisive, irréfutable d'une conformité avec des « réalités » d'ordre spirite. Ici nous nous récusons comme toutes les fois que nous nous trouvons en présence d'une argumentation d'ordre métaphysique — ou métapsychique. Au surplus, l'auteur procède par affirmations parfois bien déconcertantes : V. tout ce qui touche à la religion des Druides, où tout apparaît trop clair — ou trop obscur : « Le Druide, comme le Lama, puisait aux sources génératrices de l'espace les forces qui éveillaient sa foi et l'attiraient vers le foyer supérieur... » (p. 260). Le livre se termine par quelques

Digitized by Google

« messages » venus d'esprits appelés à la rescousse par la cause celtique : Michelet et Jeanne d'Arc déclarent avec force que le celtisme est une des formes de la volonté divine.

P. A.

P. K. ŒSTERREICH. — *Les Possédés*, traduit de l'allemand par R. Sudre. — Paris, Payot, 1927. Un volume 8° de 478 p.

Ce livre, d'une érudition très vaste et généralement très sûre, veut nous donner un tableau de la possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen âge et dans la civilisation moderne. Tableau qui comporte une histoire descriptive et une systématisation, une ethnographie, une psychologie, une physiologie de l'état de possession et de quelques états dérivés. Disons que ce vaste dessein est presque en tous ses articles réalisé par M. Œ. de façon magistrale ou, à tout le moins, de manière à éveiller les plus fécondes recherches, à orienter dans un sens nouveau et utile des travaux qui auraient pu se disperser sans profit. Le grand public, auquel l'élégante et claire traduction de M. Sudre facilite l'accès de ce livre copieux, ira sans doute bien vite aux chapitres qui traitent de l'« extension moderne de l'idée de possession », de la « possession artificielle et volontaire dans le présent » ; il n'y trouvera que des données prudentes, nuancées, et nullement une prédication métapsychiste. Le public érudit saura gré à M. Œ. d'avoir annexé à l'étude de la possession le chamanisme et une grande part de la mantique ancienne. C'est à juste titre que l'avant-propos appelle l'attention sur la nouveauté de cette partie du livre : « Les représentants de la philosophie classique, dit M. Œ., sont spécialement invités à s'arrêter aux citations relatives à l'oracle de Delphes (p. 385) et au culte de Dionysos (p. 413). Je me trouverais bien récompensé de mon travail, si ces deux problèmes, qui présentent pour le philosophe un intérêt particulier, étaient de nouveau abordés par eux ». Il est inévitable que d'un champ si vaste certains cantons soient explorés plus minutieusement que d'autres et nous ne jalousons pas la bonne fortune des ethnographes qui bénéficient de la curiosité que M. Œ. a portée sur les faits de chamanisme. Tout au plus regrettons-nous qu'un hiatus par trop profond s'ouvre dans son exposé de la possession au moyen âge : de S. Augustin à S. Bernard n'y a-t-il eu que des faits de possession et que des emplois de l'exorcisme d'une « monotonie » si « fatigante » (p. 222), si dénués d'intérêt, qu'on soit autorisé à les passer sous silence ? Pourtant la *fugatio dæmonum* a bien été l'une des *virtutes* les plus efficacement et les plus fréquemment employées dans l'évangélisation des foules occidentales durant trois ou quatre siècles du haut moyen âge, et il suffit de parcourir l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours ou de Grégoire le Grand pour voir que les modalités

Digitized by Google

psychologiques des possessions — et même les modalités liturgiques de l'exorcisme — présentent d'un siècle ou d'un pays à l'autre des différences qui mériteraient une mention assez développée dans un livre aussi fortement documenté. Ce simple regret ne diminue pas l'estime qu'il nous inspire.

P. A.

K. Svoboda. — *La démonologie de Michel Psellos.* Brno, 1927, éd. de la Faculté de Philosophie. Un volume 8° de 60 p.

Psellos a exposé sa théorie sur les puissances infernales dans deux traités, l'un sous forme de dialogue à la manière de Platon, *Timothée ou des démons*, publié par J. F. Boissonade, à Nuremberg en 1838 et par Migne. *Patrologie grecque* t. CXXII, l'autre plus court et peu connu, plus fruste aussi et qui avait peut-être la forme d'une lettre : *Les opinions des Grecs sur les démons.* Dans l'un et l'autre, la démonologie de Psellos apparaît assez cohérente et même claire, mais peu originale et, comme il fallait s'y entendre de la part de l'auteur du Commentaire sur le Cantique, empruntée, pour la grande majorité de ses détails, au néo-platonisme. Porphyre est sa principale source ; la tradition judéo-chrétienne, surtout représentée par S. Basile, n'est mise à contribution que pour ce qui concerne la chute des démons ou quelques points sur lesquels cette tradition se rencontre avec les opinions des Grecs classiques ou des Alexandrins. « Les écrits et les méditations démonologiques de Psellos, dit M. Svoboda en conclusion à cette savante et précise monographie, révèlent le vif intérêt qu'on prenait aux démons à Byzance, intérêt dont d'autres symptômes sont la diffusion de la secte d'Euchitès et le procès des moines de Chio et contre Kérullarios. Dans son accusation contre ce patriarche, Psellos met en parallèle les erreurs de celui-ci et de ses protégés avec les erreurs des Euchites, avec la doctrine chaldéenne et celle de Porphyre. En effet, la lecture des œuvres de Porphyre et l'expasion des sectes orientales contribuaient à la diffusion de la croyance aux démons à Byzance au xe et xie siècles : celle-là influait sur les hommes instruits, celle-ci sur le peuple ». (p. 67).

P. A.

D. Ursmer Berlière. — *L'ascèse bénédictine, des origines à la fin du* xiie *siècle.* — Paris, Desclée de Brouwer et Lethielleux, 1927. Un volume in-8° de 282 pages.

Avec le beau livre de Dom Cuthbert Butler sur *le Monachisme bénédictin* traduit par M. Grolleau et le présent ouvrage de Dom Ursmer Berlière, le public de langue française — il est d'étendue nullement négligeable — qui s'intéresse à la vie monastique et plus généralement à la vie religieuse du moyen âge occidental, aura les plus

Digitized by Google

sûrs éléments d'information mis à sa portée, cependant que les spécialistes trouveront dans ces livres le résultat de précieuses études de détail et le dénombrement de toute une vaste littérature historique un peu dispersée dans les revues d'ascetique ou de mystique. Le livre du savant bénédictin de Maredsous renferme encore plus de choses que n'annonce son titre : à bien peu près, c'est un manuel d'histoire de l'ordre de S. Benoit entre le VIe et le XIIe s. En voici l'économie : une première partie traite des sources de l'ascèse bénédictine : Etablissement de la Règle. Commentaires de la Règle. Coutumiers monastiques. La liturgie. Les écrits ascétiques. Les lectures conventuelles. La seconde partie passe en revue les éléments de l'ascèse bénédictine : Le cadre de la vie monastique : solitude et silence. Les vertus fondamentales : obéissance, humilité, charité. L'œuvre de Dieu : messe, office divin. La *lectio divina*. La méditation. L'oraison. La contemplation. Les dévotions. Le travail et les œuvres de zèle. — Ces divisions, dépouillées et discrètes comme celles des chapitres d'une règle monastique, ne laissent pas apercevoir d'un coup d'œil superficiel la richesse intérieure de chacun de ces compartiments du livre de D. U. B. : disons seulement que le ch. v, Ire partie, sur les *écrits ascétiques* renferme toute une histoire de la théologie bénédictine et de son influence sur la théologie des XI-XIIe siècles, notamment par S. Anselme et S. Bernard ; que le chapitre VIII, IIe partie sur les dévotions est indispensable à tous ceux qui feront porter leur étude sur les représentations collectives, sur les piétés communautaires dans le moyen âge chrétien. Chacun de ces chapitres est une petite monographie dont les tendances doctrinales ne diminuent en rien la valeur documentaire et l'information toujours d'une rigoureuse sûreté.

P. A.

H. Le Gouvello. — *Le Pénitent breton Pierre de Kériollet*. Paris, Téqui, 1927. — Cinquième édition. Un volume in-12 de XIX-411 p.

M. H. L. G. a raconté la vie édifiante de son ancêtre Pierre Le Gouvello de Kériollet (1602-1660) qui, après une jeunesse dissolue et même criminelle, se trouva à Loudun au moment du procès d'Urbain Grandier, eut d'effrayantes visions qui le firent entrer dans les voies du repentir : désormais sa vie se passa en pélerinages presque continuels, en pratiques d'une rigoureuse piété, en œuvres charitables. Les documents touchant l'ascèse catholique au XVIIe siècle, la condition des pélerins, la formation et la persistance d'une légende populaire moderne en Bretagne abondent dans ce livre et seront utilement recueillis. On ne s'étonnera pas qu'ils nous soient fournis avec une totale absence de critique : M. L. G. a entendu faire œuvre d'édification, de piété familiale aussi, et nullement d'histoire au sens peut-être bien charnel où nous entendons ce mot.

P. A.

Digitized by Google

JEANNE GALZY. — *Sainte Thérèse d'Avila.* — Paris, Rieder, 1927. Un volume 8° de 250 pages.

Assurément ce nouveau livre sur la grande mystique espagnole tient plus du poème que de l'histoire ; mais ce poème, écrit dans une prose harmonieuse et colorée qui reste claire, suit d'assez près l'histoire pour que l'on se confie sans crainte à Mme G. L'éloquente biographe de Ste Thérèse ne plie jamais le document à un agencement esthétique. Il va sans dire que toute référence bibliographique est absente de ce livre, mais il apparaît bien que Mme G. a résolument — et légitimement — négligé les travaux de seconde main, la littérature infinie des historiens et des panégyristes de la Sainte d'Avila pour aller droit à ses œuvres et leur demander, plus qu'aux biographes même les plus voisins de Ste Thérèse, les éléments de cette évocation historique d'une âme. Toute l'admiration que porte l'auteur à l'ardent génie de Thérèse ne l'empêche pas de conserver ce qu'il faut d'objectivité pour en voir les quelques régions obscures, les contradictions et les fléchissements très humains. Çà et là, Mme G., sans vouloir tracer de l'Espagne au XVIe siècle un tableau ambitieux — nous songeons à M. L. Bertrand —, indique quelques traits essentiels du temps où s'encadre la grande figure de la sainte. Ces raccourcis sont généralement discrets et justes et le synchronisme n'y est pas matière à effet de littérature facile.

Le R. P. DE SALINIS. S. J. — *Marins et missionnaires.* — Paris, Téqui, 1927. Un volume in-8° de 296 pages, illustré de nombreuses figures.

Ce livre contient le récit très simple et très dramatique de l'activité des premiers missionnaires français en Nouvelle-Calédonie. Cette activité, qui commence au moment où Mgr Douarre, premier vicaire apostolique de la Nouvelle-Calédonie, aborde chez les Canaques (21 décembre 1843), avec dix Pères de la Société de Marie, fut traversée de périodes sanglantes où les souffrances supportées par les courageux maristes semblèrent plusieurs fois devoir mettre fin à leur œuvre à peine ébauchée. Elle se combina utilement avec celle des marins de l'Amiral Febvrier des Pointes qui, en 1853, prit possession de la Nouvelle-Calédonie au nom du gouvernement français. Ce projet diplomatique était un legs de la Monarchie de Juillet aussitôt recueilli et utilisé par le gouvernement impérial. Le R. P. de Salinis raconte avec netteté et entrain les faits religieux et militaires, les contacts des Canaques avec les missionnaires et les marins (et, accessoirement, les conflits d'européens à européens). Il donne sur les cultes des indigènes de Nouvelle-Calédonie à l'arrivée des

Digitized by Google

religieux maristes des détails malheureusement trop sommaires pour être de grand profit à nos études.

P. A.

Maryse Choisy. — *La Chirologie*. Préface de Jules de Gaultier. Paris, Alcan, 1927. Un volume in-8° de xv-381 p. avec 218 figures.

Il faut se garder de confondre ce livre complexe et attirant avec les manuels d'occultisme dont les uns sont ingénus et les autres, tant d'autres, simplement commerciaux. Au surplus, il est présenté en une préface bien pénétrante par M. Jules de Gaultier. Le père du bovarysme a remarquablement discerné ce que l'on demande à la chirologie et ce qu'elle peut donner au mieux de ses ressources. Il sait gré, et nous aussi, à Mme M. Choisy d'avoir compris que « la réalisation d'un événement prédit — accident, maladie ou suicide — n'est pas garante de la prescience du devin ». Un auteur comique, profond à ses heures, a dit ce mot qui résume une bonne part de la psychologie des procédés de mantique anciens et modernes : « Quand un peintre a fait le portrait d'une femme, voici que le modèle se met à ressembler à son portrait ». M. de Gaultier ne pense-t-il pas que mantique et mystique ont chance de voisiner en ce point ? Novalis n'a-t-il pas parlé de cet initié qui, parvenu jusqu'au fond du temple et soulevant le voile qui recouvrait l'image de la Déesse, reconnut ses propres traits ?

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

H. Hubert. — Henri Hubert est mort le 25 mai 1927. Le deuil est profond chez tous ceux qui l'ont connu, qui ont pris un contact familier avec son œuvre si riche, qui y ont puisé des enseignements et des impulsions. Il s'en va à peine âgé de 55 ans ; depuis plusieurs années il était contraint d'économiser des forces défaillantes de jour en jour : et cependant l'intensité de son influence est une des plus fortes qui se soient fait sentir dans nos études. Hubert est mort : nous écrivons ces mots quelques jours seulement après que la nouvelle nous en est parvenue, et déjà le vide creusé se mesure au nombre et à la valeur des souvenirs de lui évoqués à chaque instant par ses disciples, ses amis, ses collègues.

On connaît le titre et le retentissement des mémoires qu'il publia, en collaboration avec Marcel Mauss : *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (1900) ; *l'origine des pouvoirs magiques* (1902), *la représentation du temps dans la magie et la religion* (1906), réédités dans les *Mélanges d'Histoire des religions* (1909) avec, en introduction, une étude sur *Quelques résultats de la Sociologie religieuse* (précédemment parue dans la R. H. R. t. LVIII, p. 163 et suiv. sous le titre : *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*). De ces mémoires, de toute la collaboration magistrale qu'Henri Hubert fournit dès la première heure à *l'Année Sociologique*, les idées maîtresses étaient présentées à un public étendu — tout au moins en principe — dans la préface qu'il donna à la traduction française du *Manuel* de Chantepie de la Saussaye. Historien qui avait la pratique des classifications philosophiques, esprit clair qui avait le don des formules claires, il fit de cette préface, qui eût pu prendre couleur de manifeste, un modèle de science mesurée, de critique constructive sans rien d'agressif.

Son œuvre est considérable ; les précisions les plus minutieuses de l'archéologie lui étaient aussi aisées que les systématisations

Digitized by Google

d'ordre sociologique. Ses articles de la *Revue archéologique*, de la *Revue celtique*, de *Syria*, etc., sa collaboration au *Dictionnaire de Daremberg et Saglio* en dehors même de son article fondamental s. v. *Magia*, son œuvre au Musée de Saint-Germain pendant près de trente années portent sur un domaine extrêmement vaste. Anthropologiste pénétrant et d'une rigoureuse prudence, il prit une part active à la création de *l'Institut français d'Anthropologie*, groupement d'une physionomie qui l'attira tout de suite puisqu'il entend réunir des philosophes, des historiens, des linguistes, des ethnographes, tout ce qu'était Henri Hubert. De ces diverses disciplines participait son enseignement à l'Ecole des Hautes Etudes, à l'Ecole du Louvre, et, hors des chaires officielles, la féconde conversation, la suggestion quotidienne qu'il prodiguait à ses élèves.

P. A.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Nous avons annoncé les premiers fascicules de la nouvelle édition, publiée sous la direction de MM. H. Gunkel et L. Kscharnack, de l'excellente encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Le premier tome en est aujourd'hui complet. Il va de l'art. *Aachen* à l'article *Dyobonnjotes* et comprend 2052 colonnes de texte dense. Les articles étendus y abondent et sont traités avec une compétence et une objectivité presque toujours rigoureuse. Nous signalons *Abendmahl* (K. L. Schmidt, Wiegand, A. Meyer, Lietzmann, Graft, Schian, W. Koehler, v. Soden) ; *Aberglaube* (Rühle, Schullerus) ; *Aegypten* (Rauke, Gressmann, Achelis, J. Boehmer) ; *Afrika* (V. Soden, Westermann, Aufhauser, Schlunk) ; *Altar* (Galling, Scuhlfauth) ; *Altchristliche Kirche* (Lietzmann, Achelis) ; *Altchristliche Literatur geschichte* (V. Soden) ; *Amerika* (R. Ph. Preuss, Aufhauser) ; *Anglikanische Kirche* (Baumgarten) ; *Anthropologie* (Titius) ; *Antike und Christentum* (Zscharnack) ; *Apokalyptik* (E. Lohmeyer) ; *Apologetik* (Strathmann, v. Soden, Stephan, Schoell, J. Koch) ; *Apostelgschichte* (Mundle) ; *Apostolikum* (Lietzmann, Zscharnack, Mulert) ; *Arabien* (Schneder, Schlunk) ; *Arbeit, Arbeiter, Arbeiterdichtung, Arbeiterschutz, Arbeitervereine, Arbeitgeber Verbände, Arbeitskämpfe, Arbeitslosigkeit*, etc. *Archälogie* (L. Köhler, Achelis) ; *Armenpflege* (Hempel, Paeck, Mahling) ; *Armut* (Bauke, Rust) ; *Askese* (Fr. Pfister, Baeck, Strattsmann, Rust-Scheel) ; *Atheismus* (Beth, Fabricius) ; *Atom und Atomtheorien* (Titius) ; *Auferstehung* (Gressmann, Bertholet, Procksch, Deissner) ; *Aufklärung* (H. Hoffmann) ; *Augustin* (Nörregaard) ; *Ausgrabungen* (Rauke, Ebeling, Sellin) ; *Avesta* (Geldner) ; *Babylonien* (Ebeling, Baumgartner) *Baden* (Ludwig) ; *Bayern* (Theobald, E. Mayer) *Begräbnis* (Gressmann, Thümmel,

Digitized by Google

Schlan) ; *Beichte* (Fendt, Schlan, Niebergall) ; *Belgien* (Schyn-Fritze) ; *Beruf* (Bertholet, Siegfried, Kroh, Ph. Schwartz, Bertram) ; *Bibel* (Bertholet, H. Bauer, Sellin, v. Soden, Michaelis, A. Meyer, Eger) ; *Bibelaustattung, Bibelarklärung, Bibelforscher, Bibelgesellschaften* etc. *Bibelkritik* (Hans Schmidt, M. Dibelius, Eger) ; *Bibelüberstzungen* (Baumgärtel, Jülicher, Hengstenberg, Fiebig, Risch, Nestle) ; *Bibelwissenschaft* (Gunkel, A. Meyer), *Biblische Theologie, Biblizismus* etc. ; *Bilderverehrung* (C. Clemen, Galling, Schwarzlose, Broekman, P. Weber) ; *Brandenburg* (Zocharnack) ; *Brüderunität* (W. E. Schmidt, Bettermann, Baudert) ; *Buddha, Buddhismus* (Winternin, Schomerus, Carl Clemen, Lüttge, J. Richter) ; *Bund* (Carl Clemen, Hempel, Schmitz, Schrenk, Scheibe) ; *Busswesen* (Pettazzoni, Laun) ; *Calvin* (Peter Barth) ; Caritas (Auer) ; *China* (Erich Schmitz, Witte, Dehler) ; *Christentum* (J. Jeremias, v. Soden, Glane, Macfarland, Steinmann, Wendland) ; *Christologie* (M. Dibelius, Bauke, Wehrung) ; *Christusbilder, Christusdichtung, Christusmystik* ; *Chronologie* (Bauermann, Rühle) ; *Deismus* (Bertholet, Streismann, Zscharnack) ; *Deszendentheorie* (Titius) ; *Deutsche Literaturgeschichte* (H. Schneider) ; *Deutschland* (W. Kochler, Schœll, Hermelink) ; *Diaspora* (Fiebig, Rendtorff, Schubert), *Dogma, Dogmatik* (Beth, Stephan) ; *Drama, Dramatische Dichtung* (Mowinckel, Spiero) ; *Dreieinigkeit* M. Dibelius, Scheel, Zecharnack), etc.

L'impression de ce volume fait grand honneur à la Maison J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Plusieurs articles (notamment *Aegypten, Assyrien, Bibel* etc.) sont illustrés de documents bien choisis et bien photographiés.

— M. N. Adontz, professeur à l'Université de Pétrograd, a fait à la Société Asiatique, le 12 novembre 1926, une communication sur *Tarkou chez les Anciens Arméniens*. Ce mémoire paraît dans la *Revue des Etudes arméniennes*, t. VII, fasc. I, pp. 185-194. Ses conclusions pourront être taxées de quelque hardiesse : on ne contestera pas l'intérêt des suggestions qu'il apporte. Le dieu Tarkou est un des hôtes les plus « impérieux » du panthéon asianique ; il en tenait la tête avec Téchoup, la grande divinité des peuples héthéens. Tarkou, selon M. N. A., doit être identifié avec le géant Tork dont parle Moïse de Khorène. Tork gravait sur les socles des figures d'argiles ; il semble que dans l'Arménie ancienne Tarkou ait été honoré sous l'espèce de l'aigle ou plus exactement du vautour. Tarkou aigle ou vautour se confond avec Téchoup, « Jupiter fulminator asianique » dont l'oiseau-totem est l'aigle. M. N. A. le retrouve dans le coq qui aujourd'hui encore pronostique le temps dans certains monastères arméniens. Pour quelques rapprochements onomastiques un peu hardis qui l'aident à établir ce transfert de personnalités et de noms divins, M. N. A., comme il fallait s'y attendre, s'abrite derrière l'autorité de l'auteur de *Tarkondémos*.

Digitized by Google

— Le 26 janvier, M. A. Jülicher fêtait son 70e anniversaire. Au nom de ses nombreux amis et admirateurs, MM. H. von Soden et R. Bultmann lui ont présenté à cette occasion un *Festgabe* qui, par le nombre et l'intérêt des articles qu'il contient dépasse incontestablement en mérite les publications que motivent en général de telles circonstances (*Festgabe für Adolf Zülicher zum 70 Geburtstag* (Tubingue, Mohr, 1927. 8° VIII-277 p. M. 18). Notre collaborateur M. A. Lods analyse plus haut l'un des mémoires qui composent ce volume, celui de M. W. Sattler sur les *Anawim*. Nous empruntons à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, juillet 1927, pp. 636-637, l'énumération et la brève analyse des autres travaux présentés à M. Jülicher dans ce beau volume. *M. W. Bauer* donne une description de la Galilée à l'époque de Jésus-Christ ; *M. Meyer*, en reprenant les conclusions de la *formgeschichtliche Methode*, étudie les sources de l'Evangile selon St. Marc ; *M. W. A. Artis* essaie de déchiffrer la parabole énigmatique des vignerons (Matth., XX, 1-16) et y retrouve la clarté d'une doctrine économique chrétienne ; *M. Rade* revendique pour la notion du prochain une origine formellement évangélique, une révélation divine ; feu *M. G.-P. Welter* étudie les relations entre la vision de Damas et l'évangile paulinien ; *M. W. Mundle* estime que S. Paul, dans la péricope II Cor. p. 1-20, n'hésite pas sur sa participation à la parousie et par conséquent qu'il ne songe pas à un état intermédiaire entre la mort et la venue du Seigneur. Les écrits johanniques sont étudiés par M. *Windisch*, qui a groupé les cinq paroles johanniques concernant le Paraclet, et par M. *R. Bultmann* qui a fait une analyse pénétrante de la première épître de S. Jean, dans laquelle il prétend découvrir un noyau primitif développé dans la suite par quelque anonyme. Enfin, plusieurs études patristiques terminent le volume : la publication d'une lettre fragmentaire inédite de S. Epiphane par *M. K. Holl* ; un examen nouveau des canons IIe et VIe de Constantinople (381-382) par *M. K. Müeller* ; un portrait de l'impératrice Pulchérie au synode de Chalcédoine par M. *E. Schwartz* ; une analyse du papyrus liturgique 13918 de Berlin par M. *H. Lietzmann*, et une importante contribution au texte latin des épîtres pauliniennes dans les œuvres de Marcion et de Tertullien, par M. *H. v. Soden*. Ainsi que le fait remarquer la *Revue d'histoire ecclésiastique*, on ne peut que savoir beaucoup de gré aux éditeurs d'avoir consenti, étant donné l'importance qu'elles présentent, à la vente séparée des différentes contributions.

— M. Mathias Rubinstein reprend, dans la *Revue des Etudes juives* 1er juillet 1927, pp. 66-70, la question du Baptême de Jean, dans le dessein de répondre en particulier aux affirmations passablement divergentes de Strack, Schürer, Klostermann, Seeberg et Bousset. « Si Jean, dans sa campagne de conversion, a recours au baptême

Digitized by Google

(*baptiser* est ici une expression impropre, empruntée à la terminologie chrétienne ultérieure), plongeant les néophytes dans le Jourdain, ce qui n'était pas autre chose que l'usage de la *tebila* juive, de l'immersion mosaïque lors de l'acte du baptême, il faut l'attribuer vraisemblablement au fait que Jean était un Essénien, dont la secte pratiquait le bain quotidien. Sans doute ici d'autres facteurs ont pu jouer un rôle, les prophéties d'Ezéchiel, XXXVI, 25, de Zacharie XIII, 1 où il est question de la purification par l'eau à la fin des temps ; mais le motif principal dans la manière d'agir de Jean doit avoir été pourtant sa qualité d'Essénien, sans laquelle lui-même n'aurait attribué aux passages en question guère plus qu'une valeur symbolique. Il va de soi que le bain chez les Esséniens était usité dans le même sens que la Thora lui a attribué ». M. M. R. entend par là que ce bain avait, « dès l'origine », une double signification, levitique et éthique, en purifiant l'être entier, corps et âme. « Le baptême de pénitence » dont parlent les Evangiles (Marc I, 4 ; Luc III, 4 (cf. Act. XIX, 4) et Matth. III, 11) n'a rien de contradictoire avec l'opération lévitique de purification : l'un et l'autre sont joints.

M. M. R., se refuse à assimiler le baptême selon Jean, comme le fait M. Procksch (*Johannes der Taufer* (cf. *Bibl. Zeit. und Streit. fragus*) au « baptême juridique », i. e. le baptême chrétien par lequel le proselyte se soumet au jugement final : « c'est arracher brutalement le récit johannique au sol historique » (p. 69). Il admet cependant que la prédication de Jean n'étant pas seulement un sermon de pénitence », mais encore un sermon de jugement, en tant qu'avertissant les pécheurs de faire pénitence pour se prémunir contre le Jugement imminent, le baptême de Jean peut être tenu pour un « baptême de jugement », « mais c'est seulement dans un sens passif » (p. 60, note 3).

— M. Paul Joüon, dans les *Recherches de Science religieuse* (juin-août 1927, pp. 210-220) étudie *quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Evangiles*. M. P. J. montre une prudence qui contraste avec les affirmations retentissantes du P. Marcel Jousse. L'on ne trouvera dans cet article aucune trace de la théorie du « rythme oral araméen » : M. P. J. tient pour assuré que certaines particularités du grec évangélique ne se comprennent bien que par l'araméen, mais il prend les plus sages précautions contre la généralisation de cette remarque : « Bien entendu, dit-il (p. 210) des aramaïsmes, même nombreux, ne suffisent pas à démontrer que le texte grec de tel évangile est traduit d'un texte araméen ; ils prouvent simplement que l'écrivain subissait dans une certaine mesure l'influence de sa langue maternelle ou, dans certains cas, l'influence de récits et surtout de paroles du Seigneur qu'il avait entendu rapporter ou

Digitized by Google

qu'il récitait lui-même en araméen. » Les aramaïsmes signalés par M. Joüon sont: l'emploi de *'abbà* « le Père » et « Mon Père » ; l'emploi de Ἐκεῖνος ; l'emploi du présent de εἰμί et de ἔρχω pour la sphère du futur ; l'emploi de l'imparfait ἔλεγε, dans St Jean ; l'expression du génétif local ; les versets Matthieu V, 28 ; Matthieu VI, 11 (ἐπιούσιον) ; Matthieu XXIII, 14 et Marc XII, 40) ; Matthieu XXVI, 23 et Marc XIV, 20 ; Marc IX, 12 ; Marc XII, 4 ; Marc XIV, 8 ; Marc XV, 22 ; Luc VII, 25 (= Mt XI, 8) ; Luc IX, 24 ; XVII, 33 et Matthieu X, 39 ; Jean II, 4 ; Jean XIII, 2 ; Jean XVII, 20 ; Jean XVII, 24.

— M. Ph. L. Lefort combat l'opinion selon laquelle la littérature égyptienne chrétienne serait seulement de la littérature grecque d'expression égyptienne. De l'examen minutieux d'un chapitre de la règle de S. Pakhome, il conclut que ce texte, de caractère nettement gnomique, s'est inspiré littéralement, non pas de la Septante mais de la « Sagesse » d'Amen-em-ope.

M. Lefort se demande même si la règle de Pakhome a été primitivement rédigée en grec. « Peut-on encore soutenir que la forme primitive est à trouver chez Pallade dans la « règle de l'ange » Est-il encore prudent de prétendre que les textes coptes magiques médicaux etc. dérivent du grec? En un mot, n'y-t-il pas lieu de réviser nos points de vue, en vertu desquels un texte copte, a priori était censé traduit du grec? ». En tout cas, il y a, selon M. Lefort, parenté étroite entre la conception morale de l'antique Egypte et celle qui animait Pakhome quand il organisa le cénobitisme chrétien. « Loin de repousser avec horreur tout le vieux passé de la nation, c'est sur le tronc de l'antique sagesse égyptienne qu'il greffa le rameau de l'ascétisme chrétien. On peut croire que de son regard d'aigle (Pakhome = le grand aigle) il a saisi la profondeur du principe : *non veni solvere, sed adimplere.* »

— Nous signalons à nos lecteurs le développement pris dans ces dernières années par une revue catalane d'histoire religieuse, les *Estudis franciscans* qui, en dépit de son titre, traite fréquemment de questions prises hors de l'Ordre des Mineurs, dans l'ensemble de l'histoire de la pensée et des institutions religieuses médiévales ou actuelles. Cette revue mensuelle est rédigée par le collège de Philosophie et Théologie des PP. Capucins de Catalogne. Elle publie, outre des articles de fond, une bibliographie de théologie, philosophie, histoire, ascétique, mystique, liturgie, etc. et une importante section des Revues. Son dernier numéro présente un sommaire qui illustre la variété des études abordées par la Revue : *La Papauté à ...* par M. Venance Grumel : *L'idée de Dieu dans la « préhistoire » de la philosophie* par le P. Rafael de Mataro ; *La confession au...*

Digitized by Google

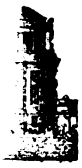
ET

LIGIONS

HANDÉRY
r d'Études
à
Hautes-Études

DE FAYE, G. FOUCART,
NEBERT,
ODS, FR. MACLER,
MORET, P. OLTRAMARE,
H, P. SAINTYVES,
ETC.

OCTOBRE 1927



LEROUX
(VI°)

Digitized by Google

qu'il récitait lui-même en araméen. » Les aramaïsmes signalés par M. Joüon sont : l'emploi de *'abbà* « le Père » et « Mon Père » ; l'emploi de Ἐκεῖνος ; l'emploi du présent de εἰμί et de ἔρχω pour la sphère du futur ; l'emploi de l'imparfait ἔλεγε, dans St Jean ; l'expression du génétif local ; les versets Matthieu V, 28 ; Matthieu VI, 11 (ἐπιούσιον) ; Matthieu XXIII, 14 et Marc XII, 40) ; Matthieu XXVI, 23 et Marc XIV, 20 ; Marc IX, 12 ; Marc XII, 4 ; Marc XIV, 8 ; Marc XV, 22 ; Luc VII, 25 (= Mt XI, 8) ; Luc IX, 24 ; XVII, 33 et Matthieu X, 39 ; Jean II, 4 ; Jean XIII, 2 ; Jean XVII, 20 ; Jean XVII, 24.

— M. Ph. L. Lefort combat l'opinion selon laquelle la littérature égyptienne chrétienne serait seulement de la littérature grecque d'expression égyptienne. De l'examen minutieux d'un chapitre de la règle de S. Pakhome, il conclut que ce texte, de caractère nettement gnomique, s'est inspiré littéralement, non pas de la Septante, mais de la « Sagesse » d'Amen-em-ope.

M. Lefort se demande même si la règle de Pakhome a été primitivement rédigée en grec. « Peut-on encore soutenir que la forme primitive est à trouver chez Pallade dans la « règle de l'ange » ? Est-il encore prudent de prétendre que les textes coptes magiques, médicaux etc. dérivent du grec ? En un mot, n'y-t-il pas lieu de réviser nos points de vue, en vertu desquels un texte copte, a priori, était censé traduit du grec ? ». En tout cas, il y a, selon M. L., parenté étroite entre la conception morale de l'antique Egypte et celle qui animait Pakhome quand il organisa le cénobitisme chrétien. « Loin de repousser avec horreur tout le vieux passé de sa nation, c'est sur le tronc de l'antique sagesse égyptienne qu'il greffa le rameau de l'ascétisme chrétien. On peut croire que de son regard d'aigle (Pakhome = le grand aigle) il a saisi la profondeur du principe : *non veni solvere, sed adimplere.* »

— Nous signalons à nos lecteurs le développement pris dans ces dernières années par une revue catalane d'histoire religieuse, les *Estudis franciscans* qui, en dépit de son titre, traite fréquemment de questions prises hors de l'Ordre des Mineurs, dans l'ensemble de l'histoire de la pensée et des institutions religieuses médiévales ou actuelles. Cette revue mensuelle est rédigée par le collège de Philosophie et de Théologie des PP. Capucins de Catalogne. Elle publie, outre ses articles de fond, une bibliographie de théologie, philosophie, histoire, ascétique, mystique, liturgie, etc. et une importante Revue des Revues. Son dernier numéro présente un sommaire qui montre la variété des études abordées par la Revue : *La Papauté à Byzance*, par M. Venance Grumel : *L'idée de Dieu dans la « préhistoire » de la philosophie* par le P. Rafael de Mataro ; *La confession aux laïques*

Digitized by Google

chez les théologiens franciscains du XIIIe *siècle*, par le P. Amédée Teetaert, des *notes sur l'esprit de S. François*, sur Fr. Pere Thomas (s. XIVe) le *Doctor strenuus et invincibilis*, etc. Disons d'ailleurs que cette précieuse Revue a déjà derrière elle quelque vingt ans d'existence, mais elle donne une belle preuve de vitalité en adaptant son économie aux *desiderata* du travail historique moderne par une place plus grande donnée aux matériaux bibliographiques.

— M. le Docteur Bugiel poursuit son intéressante et fructueuse enquête sur les chants funéraires de la Pologne (II. *Les chants religieux*, extrait des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, (Séance du 1er juillet 1926). Dans la première partie de son travail, M. B. avait relevé dans l'ensemble des chansons funéraires de la Pologne, le groupe très archaïque des complaintes chantées immédiatement après la mort. Il examine cette fois les chansons funéraires polonaises proprement dites. Il décrit les rites auxquels se mêlent ces chansons et remarque que ces chants se chantent surtout la nuit : « Une des raisons principales est de tenir à l'écart les mauvais esprits qui guettent l'âme du défunt. Or le verbe pieux, la parole sacrée sont un épouvantail pour ces esprits. La chanson pieuse exerce une influence magique et tout en s'étant différenciée de l'incantation, elle appartient encore à la grande famille des rites prohibitifs ». Parmi les chants qu'il énumère, M. B. s'étend surtout sur la catégorie des chants peu influencés par la liturgie chrétienne, chants d'un intérêt folklorique indéniable et dans lesquels, en outre, se distingue, sous l'analyse délicate du Dr Bugiel, une différence sociale assez nette entre ceux d'origine « terrienne » (petite noblesse) et ceux d'origine proprement paysanne.

— *Le Ve congrès international d'études pour l'Union des Églises* s'est tenu à Velehrad du 20 au 24 juillet 1927. La bourgade morave de Velehrad a déjà vu se tenir dans ses murs quatre congrès qui avaient le même objet. Le premier eut lieu en 1901 ; le plus récent s'était tenu en 1924. Velehrad est le centre du culte des SS. Cyrille et Méthode et, en conséquence, un centre religieux de première importance pour toutes les églises slaves. Il va sans dire que c'est l'élément slave qui dominait — slaves des deux rites, de Tchéco-Slovaquie, de Yougoslavie, de Pologne, voire même cinq ou six Russes, soit catholiques, soit orthodoxes, venus de Prague ou de Pologne. Mais, comme le constate la *Croix* du 4 août 1927, l'élément romain n'était pas absent et tint une place fort distinguée dans ces assises, auxquelles prirent part aussi des membres des différentes églises chrétiennes d'Orient. Une notable partie des travaux porta sur la question du *juridisme* ou formalisme, souvent reproché aux catholiques par les Orientaux, notamment par les Russes ; mais

Digitized by Google

l'assemblée étudia également l'état présent du mouvement unioniste dans les divers pays, différents problèmes de liturgie et de dogmatique, etc. Un beau volume qui nous est parvenu renferme les actes du congrès de Velehrad et tous les documents afférents à cette importante réunion où l'histoire du passé religieux trouva son profit. (*Acta V. Conventus Velehradensis Anno MCMXXVII.* Olmütz 1927 Un volume 8° de 322 pages. Nombreuses photographies).

— M. Jacques Marty, à qui nous devons une belle et émouvante biographie d'Albert Réville, nous donne une étude, qu'il intitule trop modestement « simple esquisse », sur la personne et l'œuvre de J. Emile Roberty. Le pasteur Roberty fut une des figures les plus nobles et les plus attirantes de l'Eglise réformée de France au cours du dernier demi-siècle. Il est encore trop tôt pour mesurer l'influence qu'il exerça à l'intérieur et aussi au dehors du protestantisme. M. Marty analyse la pensée religieuse de J. E. Roberty avec une délicatesse et une sûreté que goûteront même les lecteurs peu familiers avec les questions de dogmatique. Il montre notamment en termes sans ambiguité combien J. E. Roberty se montra peu porté à suivre ceux qui taxaient les positions prises par Auguste Sabatier et Eugène Menegoz d'« indifférentisme doctrinal ». D'ailleurs, s'il ne fut pas à proprement parler « un chercheur original », Roberty fut toujours un vulgarisateur d'une rare sagacité et d'une délicatesse extrême dans l'assimilation personnelle et dans l'exposition des vues des théologiens modernes avec lesquels il vibrait à l'unisson.

P. A.

Digitized by Google

SEP 24 192

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

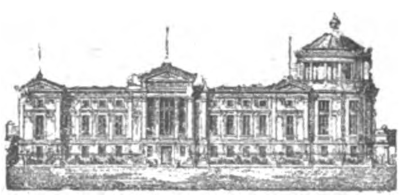
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART,
A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT,
R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LEVI, Ad. LODS, Fr. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVI. N° 5. — SEPTEMBRE-OCTOBRE 1927



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, rue Bonaparte (VIe)

1927

Digitized by Google

SOMMAIRE

P.-L. Couchoud : **Le style rythmé dans l'épître de Saint Paul à Philémon.**

A. Audin : **Les rites solsticiaux et la légende de Saint Pothin.**

Alfred Bel : **La codification du droit musulman en Algérie.**

J. Schousboe : **La messe la plus ancienne.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *A. Anwander* : Die Religionen der Menscheit (*M. Ginsburger.*)

2° *F. Heman* : Geschichte des jüdischen Volkes (*M. G.*)

3° *M. Bulard* : La religion domestique dans la colonie italienne de Délos (*A. Boulanger.*)

4° *Isidore Lévy* : Recherches sur les sources de la légende de Pythagore (*A. B.*)

5° *A. Piganiol* : La conquête romaine (*A. B.*)

6° *D. C. Hesseling* : La plus ancienne rédaction du poème sur Digénis Akritas (*J. Psichari.*)

7° *John Vienot* : Histoire de la Réforme française des origines à l'Édit de Nantes (*A. Alba.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

J. Deniker. Les races et les peuples de la Terre. — *Vollmer Hans*. Ein deutscher glossierter Auszug des 15. Jahrhunderts aus den Alttestamentlichen Propheten. — *J. Goulven*. Les Mellahs de Rabat-Salé. — *F. Schwenn*. Gebet und Opfer. — *A. Dufourcq*. L'avenir du christianisme, I, 2e partie. — *A. Bayet*. Les Morales de l'Évangile. — *U. A. Padovani*. Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo. — *Ch. de Rouvre*. Auguste Comte et le Catholicisme. — La Renaissance religieuse. — *C. de Vesme*. Histoire du spiritualisme expérimental. I. — *D. Merejkovsky*. Les Mystères de l'Orient. — *Jean Bonnerot*. La Sorbonne.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 :	Paris	**75 fr.**
— — —	Départements	**75 fr.**
— — —	Étranger	**85 fr.**
Un numéro pris au Bureau		**22 fr.**

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

Digitized by Google

LE STYLE RYTHMÉ

DANS

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL A PHILÉMON

Dans une des conférences qu'il a faites à l'Institut Biblique de Rome, en janvier et février 1927, pour exposer ses théories sur le style oral et les nouvelles armes qu'elles doivent fournir aux exégètes orthodoxes, le R. P. Marcel Jousse s'est exprimé ainsi au sujet de saint Paul (d'après le compte-rendu de la *Croix* du 3 février 1927) :

« L'*échevelé* et, au dire de quelques rationalistes, l'*incohérent* des Epitres pauliniennes trouve son explication si l'on remet le grec en araméen. On est alors en présence d'une parole magnifiquement balancée et ordonnée selon toutes les règles — si caractéristiques — du style oral araméen. Saint Paul, comme tous les autres auteurs des Epîtres de notre Nouveau Testament improvisait donc en style oral araméen et était *décalqué* en grec selon les méthodes familières en Israël ».

Je voudrais vérifier cette assertion étonnante sur un exemple précis et essayer de répondre à ces trois questions :

1° Saint Paul pensait-il en araméen ?

2° Improvisait-il en style oral araméen et était-il traduit en grec par un *metoûrgemân* ?

3° Ses lettres sont-elles composées en style rythmé ?

Je dirai tout de suite que je réponds non aux deux premières questions, oui à la troisième.

Digitized by Google

Elles reviennent à demander : qu'est au juste saint Paul ? Est-il un *rabbi*, récitant des sentences balancées, destinées à être apprises par cœur, comme le présente le P. Jousse ? Est-il au contraire un argumentateur grec, et, pour employer sans mauvaise part le terme courant à son époque, un *sophiste*, à la façon de Dion de Pruse ? Est-il, comme il le fait entendre lui-même, un prophète soumis à l'Esprit, à l'occasion un glossolale, en proie au langage automatique et inarticulé ; dans ce cas quels sont ses rapports avec les *nabi* de l'Ancien Testament ? Est-il un poète ; dans ce cas quel est son art poétique, si manifestement différent de tout ce que nous savons de la prosodie grecque ?

L'étude de la forme littéraire dans laquelle se présentent les récits des évangiles a beaucoup éclairé l'interprétation de ces récits. Pour l'intelligence de saint Paul il n'est pas moins important de déterminer aussi exactement que possible la forme littéraire dans laquelle il coule sa pensée.

***

Je prendrai pour exemple la petite épître à Philémon. Elle me paraît bien convenir à l'examen que je veux faire.

D'abord elle est, de toutes, celle où l'on s'attend le moins à trouver le style rythmé. C'est presque un simple billet adressé à un bourgeois de Colosses ou de Laodicée pour obtenir de lui l'affranchissement d'un esclave. Si nous trouvons dans ce billet les indices non équivoques d'un style rythmé, il y aura forte présomption que le même style s'étend aux grandes épîtres dont l'objet est plus élevé et, l'on peut dire, plus lyrique.

Elle est aussi la plus courte de toutes. C'est aussi un avantage Quand on extrait un fragment des grandes épîtres pour en surprendre le rythme, on ne sait pas avec certitude si les deux coupures qu'on a faites pour isoler le fragment ne sont pas arbitraires, si le rythme qu'on saisit se marque déjà avant le fragment considéré et se poursuit après lui. Ici nous avons

Digitized by Google

un ensemble court mais entier. L'analyse peut facilement être complète.

Enfin notre billet, à cause de la précision même de son objet, n'est pas suspect de renfermer des interpolations. Un maître aussi prudent que M. Loisy admet aujourd'hui des interpolations dans les grandes épîtres (1). Il va de soi qu'une analyse rythmique est terriblement compliquée si elle doit tenir compte d'interpolations possibles. La petite épître à Philémon est à l'abri de cette cause perturbatrice.

Lisons-la donc. Bien que nous ayons à nous attacher à la forme plus qu'au contenu, nous sentirons le charme religieux qui s'en exhale. Elle exprime un sentiment délicat : la répugnance à traiter un croyant en esclave. On a signalé le même sentiment chez les Mandéens (2), qui sont en quelque manière les frères aînés des chrétiens. Il a dû exister aussi, je pense, dans certaines confréries de mystères. Nulle part à coup sûr il n'a trouvé une expression plus profonde et plus exquise que dans la lettre de Paul.

I

Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (3)
καὶ Τιμόθεος ὁ **ἀδελφός**
Φιλήμονι τῷ **ἀγαπητῷ** καὶ **συνεργῷ** ἡμῶν
καὶ Ἀπφίᾳ τῇ **ἀδελφῇ**
καὶ Ἀρχίππῳ τῷ **συστρατιώτῃ** ἡμῶν
καὶ τῇ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ·
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ **θεοῦ**
πατρὸς ἡμῶν καὶ **κυρίου** Ἰησοῦ **Χριστοῦ**.

(1) *Revue Critique* 1927, p. 414.

(2) Le P. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique* dans la *Revue Biblique* 1927, p. 349.

(3) Les mots imprimés en caractères gras sont unis entre eux, dans la même strophe, ou d'une strophe à l'autre, par répétition, antithèse, gradation ou paronomase.

Digitized by Google

Paul prisonnier de Christ Jésus
et Timothée, le frère,
à Philémon aimé, ouvrier avec nous,
à Apphia, la sœur,
à Archippos, soldat avec nous,
et à l'église qui est dans ta maison :
à vous grâce et paix de la part de Dieu,
notre père et celui du Maître Jésus Christ ! (1)

Au lieu du terme habituel : *apôtre* de Christ Jésus Paul se donne ici le titre assez bizarre de *prisonnier* de Christ Jésus. Reitzenstein y flaire un sens mystique ; il cite à ce propos les *détenus* de Sarapis. La suite montre que Paul est prisonnier, au sens matériel, que ce soit à Rome, comme on le dit communément, à Césarée, comme tend à le penser M. Goguel (2), ou à Ephèse, comme je le crois plus probable. Il veut rappeler fortement à Philémon cet emprisonnement. C'est pourquoi dans une expression toute faite il remplace *apôtre* par *prisonnier*. Il répétera au paragraphe III : *prisonnier de Christ Jésus* et deux fois insistera sur ses chaînes (δεσμοῖς). Toute la lettre est sous l'antithèse pathétique d'un prisonnier qui demande pour un autre la libération.

Le mot *Christ Jésus*, au début de la suscription, appelle *Maître Jésus Christ* à la fin. Le même balancement se retrouvera aux paragraphes II (πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν, εἰς Χριστόν) VII (ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ) et dans la salutation (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

La gradation ascendante : συνεργῷ, συστρατιώτῃ aura pour pendant, dans la salutation, la gradation descendante : συναιχμάλωτος, συνεργοί.

(1) Le génitif κυρίου I. X. dépend de πατρός et non de ἀπό : Jésus est le véritable frère des hommes. (*Rom.* VIII, 29 etc.). Le mot κύριος indique que Jésus est aussi le Maître, dont Paul, Philémon, Onésime sont également les esclaves.

(2) *Introduction au Nouveau Testament*, IV, 2, Paris 1926, p. 430.

Digitized by Google

L'idée de la fraternité, exprimée par ἀδελφός, ἀδελφῇ et par le rappel que Dieu est le père commun de Jésus et des fidèles sera un *leit-motiv* de la lettre.

L'idée de l'amour (ἀγαπητῷ) va être reprise au paragraphe suivant (ἀγάπην).

II

Après la bénédiction sacerdotale vient un autre morceau liturgique, l'*eucharistie*, remerciement à Dieu, sous forme d'un solide éloge de Philémon :

εὐχαριστῶ τῷ **θεῷ** μου **πάντοτε**
μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν **προσευχῶν** μου
ἀκούων σου τὴν **ἀγάπην** καὶ τὴν **πίστιν** ἣν ἔχεις
πρὸς τὸν **κύριόν** **Ἰησοῦν** καὶ εἰς **πάντας** τοὺς **ἁγίους**
ὅπως ἡ **κοινωνία** τῆς **πίστεώς** σου **ἐνεργὴς** γένηται
ἐν ἐπιγνώσει **παντὸς ἀγαθοῦ** τοῦ ἐν ὑμῖν **εἰς Χριστόν** ·
χαρὰν γὰρ **πολλὴν ἔσχον** καὶ **παράκλησιν** ἐπὶ τῇ **ἀγάπῃ** σου
ὅτι τὰ **σπλάγχνα** τῶν **ἁγίων ἀναπέπαυται** διὰ σοῦ **ἀδελφέ.**

Je rends grâce à mon Dieu constamment
et fais de toi mention dans mes prières
car j'apprends ton amour et ta foi,
envers le Maître Jésus, envers tous les saints :
que la foi à laquelle tu es associé soit à l'œuvre,
en connaissance de toute bonne action parmi vous, pour le Christ ;
car j'ai eu grande joie et consolation de ton amour
puisque les entrailles des saints ont été reposées par toi, ô frère !

Ce paragraphe, disons par anticipation, cette strophe a une architecture étudiée. Elle s'enchaîne à la suscription par les mots εὐχαριστῶ τῷ θεῷ qui reprennent, avec un sens inverse, les mots χάρις ἀπὸ θεοῦ. Elle est bâtie sur les deux termes *foi* et *amour* qui s'équilibrent souvent chez Paul. La *foi* est envers le Maître Jésus, l'amour envers tous les saints. L'ordre logique qu'emploierait la simple prose serait : « j'apprends l'amour que

Digitized by Google

tu as envers tous les saints et la foi que tu as envers le Maître Jésus. » L'ordre rythmique unit d'une part l'amour et la foi, d'autre part les deux compléments, en les inversant (*chiasme*), ce qui fait une phrase mieux balancée mais moins claire :

> J'apprends l'amour et la foi que tu as
> envers le Maître Jésus (*foi*) et envers tous les saints (*amour*).

Puis deux lignes sont consacrées à la foi, autant à l'amour. Habile préparation de ce qui va suivre. La foi doit être à l'œuvre (ἐνεργής rappelle συνεργῷ de la suscription). Elle fait connaître la bonne action à accomplir (ἀγαθόν sera repris à la strophe IV).

L'amour est pratiqué par le bien-aimé Philémon, qui a déjà, selon l'expression biblique, reposé les entrailles des saints, c'est-à-dire soulagé des chrétiens. L'expression attend d'être reprise à la strophe VII. Le vocatif ἀδελφέ qui termine le mouvement est à une place qui serait incorrecte dans la prose mais qui, dans l'ordre rythmique, prend une grande force expressive.

III

διὸ **πολλὴν ἐν Χριστῷ** παρρησίαν **ἔχων ἐπιτάσσειν** σοι **τὸ ἀνῆκον**
διὰ τὴν **ἀγάπην** μᾶλλον **παρακαλῶ**
τοιοῦτος ὢν ὡς **Παῦλος πρεσβύτης**
νυνὶ δὲ καὶ **δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ** ·
παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ **τέκνου**
ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς **δεσμοῖς**
Ὀνήσιμον τὸν **ποτέ** σοι **ἄχρηστον**
νυνὶ δὲ **καὶ** σοὶ **καὶ** ἐμοὶ **εὔχρηστον** ·

> Aussi, ayant grande audace, en Christ, pour te dicter le devoir,
> je te supplie plutôt au nom de l'amour,
> tel que je suis, ce Paul vieillard,
> et aujourd'hui prisonnier de Christ Jésus :

Digitized by Google

je te supplie pour mon enfant
que j'ai engendré dans les chaînes,
Onésime, à toi jadis inutile,
aujourd'hui à toi et à moi bien utile.

Cette strophe s'enchaîne à la précédente par l'idée et le mot d'ἀγάπη, et aussi par les mots πολλὴν ἔχων qui reprennent les mots πολλὴν ἔσχον et même παρακαλῶ qui reprend, avec un autre sens, παράκλησιν.

Les quatre premières lignes font une belle antithèse. La position de Paul dans l'ordre chrétien (ἐν Χριστῷ) lui donne le droit de commander à Philémon ce qu'il faut faire. Il l'oublie. Il ne veut être qu'un chrétien quelconque, Paul tout court. Il ne fait appel qu'à la vertu d'amour. A ἐπιτάσσειν il oppose παρακαλῶ, à τὸ ἀνῆκον il oppose τὴν ἀγάπην, à l'idée contenue dans παρρησίαν (fière assurance de qui use de son droit) il oppose la posture du suppliant. Le suppliant est un vieillard, comme Priam, qui plus est, un prisonnier. Ainsi est ramené le δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ de la suscription.

Les quatre autres lignes sont consacrées à celui pour qui Paul supplie. C'est un nouvel initié ; dans la langue des mystères, un nouveau-né. En l'initiant, Paul l'a mis au monde. Tout prisonnier qu'il est il l'a enfanté dans les chaînes. Qui est-ce ? Le propre esclave de Philémon.

Les deux dernières lignes donnent le nom et l'accompagnent d'un jeu de mots parfaitement balancé. *Onésime,* qui vient de ὀνίνημι, ὀνήσω, je sers, je suis utile, veut dire profitable, utile. Onésime était, paraît-il, le mal nommé. Il va devenir le bien nommé :

Onésime, à toi jadis *inutile,*
aujourd'hui à toi et à moi *bien utile.*

Les mots antithétiques ἄχρηστον, εὔχρηστον sont placés de façon à faire une sorte de rime.

Digitized by Google

La conversion de l'esclave qui a rejoint Paul en prison a été, croyons-le, très sincère. Mais la lettre de Paul montre à l'évidence l'intérêt pressant qu'avait l'*inutile* Onésime à se faire chrétien. La suite indiquera qu'il était dans la terrible situation de l'esclave en fuite après avoir volé son maître.

IV

ὃν ἀνέπεμψά σοι αὐτόν
τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ **σπλάγχνα** ·
ὃν ἐγὼ **ἐβουλόμην** πρὸς ἐμαυτὸν **κατέχειν**
ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ
ἐν τοῖς **δεσμοῖς** τοῦ εὐαγγελίου ·
χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν **ἠθέλησα** ποιῆσαι
ἵνα μὴ ὡς **κατὰ ἀνάγκην** τὸ **ἀγαθόν** σου ᾖ
ἀλλὰ **κατὰ ἑκούσιον.**

Je te le renvoie, lui,
autant dire mes entrailles.
Moi, je désirais le retenir près de moi
pour qu'à ta place il me servît
dans les chaînes de l'évangile
mais sans ton avis je n'ai rien voulu faire
pour que ta bonne action ne fût pas comme par force,
mais de plein gré.

La strophe est liée à la précédente par le ὃν répété et par l'idée de l'enfantement.

Le mot poétique, mystique σπλάγχνα pour dire enfant est ici pour rappeler le σπλάγχνα de la strophe II et préparer le σπλάγχνα de la strophe VII.

Une antithèse est marquée entre ἀνέπεμψα, je le renvoie et κατέχειν, (j'aurais aimé) le retenir (en prison avec moi) ; entre ἐβουλόμην, j'avais le dessein, le désir (de le retenir) et ἠθέλησα,

Digitized by Google

j'ai eu la volonté (de n'en rien faire) ; entre κατὰ ἀνάγκην, par force et κατὰ ἑκούσιον, de plein gré.

Paul a eu l'envie de garder l'esclave à son service. En réalité c'est tout autre chose qu'il a résolu. La bonne action (ἀγαθόν) à laquelle il a fait allusion à la strophe II et qu'il demande ici à Philémon va être précisée.

V

τάχα γὰρ διὰ τοῦτο **ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν**
ἵνα **αἰώνιον** αὐτὸν **ἀπέχῃς**
οὐκέτι **ὡς δοῦλον**
ἀλλ' **ὑπὲρ δοῦλον** ·
ἀδελφὸν ἀγαπητόν
μάλιστα ἐμοί
πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί
καὶ **ἐν σαρκὶ** καὶ **ἐν κυρίῳ.**

Peut-être justement a-t-il été séparé une heure
pour que tu le recouvres éternellement,
non plus comme un esclave,
bien plus qu'un esclave,
un frère bien aimé,
surtout pour moi,
combien plus encore pour toi,
en la chair et en le Maître !

La strophe s'accroche à la précédente par l'inattendu ἐχωρίσθη qui reprend, avec un autre sens le mot χωρίς (séparément).

Pour désigner la fuite de l'esclave, crime capital, il ne peut pas y avoir d'expression plus atténuante que ἐχωρίσθη : il a été séparé (de toi). C'est un euphémisme inouï et charmant.

Au contraire, ἀπέχῃς est un mot très fort. C'est un terme de comptabilité. Dans l'épître aux Philippiens (IV, 18) Paul, après

Digitized by Google

avoir rappelé que les Philippiens lui ont ouvert un compte de doit et avoir, dit : ἀπέχω πάντα, je donne reçu du tout. Il semble donc que Philémon va donner reçu à Paul et récupérer son esclave.

Mais le jeu des antithèses l'attire au sublime. A πρὸς ὥραν s'oppose αἰώνιον, à δοῦλον s'oppose ἀδελφὸν, à ἐν σαρκί s'oppose et s'ajoute ἐν κυρίῳ. Un esclave ? Un inutile esclave ? Laissons cela ! Philémon va recouvrer pour l'éternité plus qu'un esclave, un frère, uni à Paul et à lui par l'ἀγάπη, un frère de chair et un frère mystique. Ces choses sont dites sur un rythme court, presque haletant. Si la phrase était de simple prose, elle serait inorganique et atrocement surchargée. Remise en rythme, chaque petite ligne éclate au-dessus de la précédente.

VI

εἰ οὖν **με** ἔχεις **κοινωνόν**
προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς **ἐμέ** ·
εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ **ὀφείλει**
τοῦτο **ἐμοὶ ἐλλόγα** ·
ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί
ἐγὼ ἀποτίσω ·
ἵνα μὴ **λέγω** σοι
ὅτι καὶ **σεαυτόν** μοι **προσοφείλεις**.

Si donc tu me tiens pour associé,
reçois-le comme moi ;
s'il t'a fait un dommage, s'il a une dette,
porte-le à mon compte :
moi Paul j'écris de ma main
moi je paierai...
pour ne pas te dire
que tu es mon débiteur, même de ta personne !

Digitized by Google

La strophe se lie à la précédente par l'idée de fraternité (κοινωνόν rappelant ἀδελφόν et reprenant κοινωνία de la strophe II) et par προσλαβοῦ, accueillir, qui s'oppose à ἀπέχῃς, donner reçu.

En vertu de la fraternité mystique Paul se substitue à l'esclave coupable. Il le rachète de quelque façon, comme Christ rachète les hommes. C'est à Paul que Philémon fera grâce. C'est Paul qui paiera les dommages ou les dettes dont l'esclave est redevable. Les termes de comptabilité reparaissent : ὀφείλει, avoir une dette, ἐλλόγα, porter sur un compte, ἀποτίσω, solder un paiement. Il semble que Paul donne par écrit l'aval le plus régulier.

Mais la strophe se termine par un sourire. Dans l'ordre vrai des choses Philémon est le débiteur de Paul. Il lui doit sa propre personne, c'est-à-dire que Paul en lui donnant la foi lui a donné naissance, l'a mis au monde. Le crédit de Paul balance largement le débit d'Onésime. C'est ce que marque le jeu de mots ὀφείλει, προσοφείλεις.

VII

ναί **ἀδελφέ**
ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ ·
ἀνάπαυσόν μου τὰ **σπλάγχνα ἐν Χριστῷ** ·
πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου **ἔγραψα** σοι
εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ **λέγω** ποιήσεις ·
ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν ·
ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν **προσευχῶν** ὑμῶν
χαρισθήσομαι ὑμῖν.

Eh oui, frère,
que moi de toi je tire profit, en le Maître !
Repose mes entrailles, en le Christ !
Sûr d'être obéi je t'écris,
sachant que tu feras au delà de ce que je dis.

Digitized by Google

En même temps prépare-moi un gîte,
car j'espère que par vos prières
je vous serai accordé.

La strophe continue la précédente par le mot : *oui*, le sourire du début, et les deux mots, ἔγραψα, λέγω qui reprennent, avec un autre sens, ἔγραψα, λέγω.

Le vocatif ἀδελφέ, *leit-motiv*, ouvre cette strophe comme il a clos la strophe II. Le verbe ὀναίμην, optatif moyen de ὀνίνημι, (*puissè-je tirer profit pour moi-même* !) contient un subtil jeu de mot. Il est la racine même du nom Onésime. Paul, renonçant à être le créancier de Philémon, veut au contraire tirer profit de lui. Et ce profit est justement... Onésime.

La tournure biblique : *Repose mes entrailles* est reprise à la strophe II. Philémon qui a reposé les entrailles des saints reposera celles de Paul. Puisque Paul a dit que ses entrailles, c'est Onésime, l'application n'est pas ambiguë.

Bien qu'il se soit interdit de donner un ordre, Paul prononce à mi-voix le mot d'*obéissance*, qu'il enveloppe dans une adroite flatterie. Il fait enfin espérer sa propre libération et sa propre arrivée chez Philémon, sur les pas de l'esclave régénéré.

Les prières de la maison de Philémon pour Paul font écho aux prières de Paul pour Philémon, à la strophe d'eucharistie. Le mot final χαρισθήσομαι est choisi avec bonheur. Il rappelle la χάρις de Dieu qui a été invoquée dans la suscription et celles de Jésus qui va être invoquée dans la salutation. Par un effet concerté de la grâce divine, Paul sera accordé à Philémon comme Onésime aura été accordé à Paul. La grâce est le corps de la lettre, comme elle en est le commencement et la fin.

VIII

ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς
ὁ **συναιχμάλωτός** μου **ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**
Μάρκος, Ἀρίσταρχος,

Digitized by Google

Δημᾶς, Λουκᾶς,
οἱ **συνεργοί** μου ·
ἡ **χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ**
μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν ·
ἀμήν.

Epaphras t'embrasse,
captif avec moi, en le Christ Jésus,
Marc, Aristarque,
Démas, Loukas,
ouvriers avec moi.
Que la grâce du Maître Jésus Christ
soit avec votre esprit !
Amen.

Dans la salutation, outre les balancements que j'ai déjà signalés, συναιχμάλωτος, συνεργοί, — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, on peut remarquer le groupement des noms par assonnance : Μάρκος, Ἀρίσταρχος, — Δημᾶς, Λουκᾶς. Le mot : *amen*, retranché à tort par certains éditeurs est donné par les meilleurs manuscrits.

Telle est cette petite épître, flacon plein de parfum chrétien, clochette d'argent qui rend un son noble et mystérieux.

⁂

Un premier point me semble hors de doute. L'auteur de cette épître ne pensait pas en araméen.

Il fait l'usage le plus fin de la langue grecque. Il glisse ou appuie sur le clavier avec justesse. Il touche avec précision des mots assez rares. Il sait pivoter malicieusement sur un ἵνα. Il noue un jeu de mots élégant et ténu tel que ὀφείλει, προσοφείλεις ou encore : Ὀνήσιμον, ἄχρηστον, εὔχρηστον, ὀναίμην. Ce ne saurait être le fait ni d'un interprète adroit ni d'un auteur qui traduirait sa pensée dans une autre langue. Vu de l'épître à Philémon, saint Paul est, dans toute la force du terme, un écrivain grec.

Digitized by Google

Il faut dire plus. Comme Rudolf Bultmann (1) et d'autres l'ont démontré, il connaît et il manie les procédés de la rhétorique asiatique, tels qu'ils étaient en usage soit chez les conférenciers étincelants qu'on appelait les *sophistes*, soit chez les prédicateurs religieux, apôtres du cynisme et du stoïcisme, qui avaient créé l'éloquence populaire de la *diatribe*.

Dans notre brève épître se rencontrent quelques-uns de ces procédés : l'antithèse, la gradation, la *paronomase* qui est le jeu de mots, l'*anaphore*, renforcée par l'*asyndète*, consistant à répéter le même mot en tête de deux membres de phrase, juxtaposés sans particule de liaison (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα..., ἐγὼ ἀποτίσω). Dans cet exemple :

Ὀνήσιμον τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον
νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον

l'analyse rhétoricienne montrerait outre le jeu de mot sur Ὀνήσιμον deux antithèses (ποτέ, νυνί ; — ἄχρηστον, εὔχρηστον) une gradation (σοι, καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ) enfin un *parison*, c'est-à-dire deux membres de phrase de longueur égale, disposés symétriquement.

Pourtant l'analyse rhétoricienne, si poussée qu'elle puisse être, ne donne pas la clef du style de Paul. Il manque à Paul l'élément essentiel de la rhétorique grecque : la période, et l'élément essentiel de la prose d'art : la clause métrique. Considérées comme périodes, ses phrases sont barbarement construites, mal centrées, outrageusement rallongées. Pour qui vient de lire un orateur grec elles n'ont rien de la cadence grecque. D'autre part elles ignorent les clausules métriques dont la prose antique orne la chute des périodes et que le style appelé *commatique* introduisait jusqu'à l'intérieur des phrases. Les efforts qu'on a faits pour trouver des clausules chez Paul sont restés infructueux (2).

(1) *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Goettingen, 1910.

(2) Par exemple H. J. Rose. *The Clausulae of the Pauline corpus* dans *Journ. of Theol. Studies*, oct. 1923, p. 17-43.

Digitized by Google

Donc, tout chargé qu'il soit d'éléments empruntés à la rhétorique d'Asie, le style de Paul est foncièrement irréductible à cette rhétorique. Pour en être certain, il suffit de lire, après Paul, un des prédicateurs très postérieurs, comme Grégoire de Nysse qui, eux, ont subi complètement l'influence de la sophistique (1). La différence saute aux oreilles. Il y a de particulier à Paul, outre le génie, une directive intérieure tout autre qu'il faut essayer de définir.

⁂

On remarque aisément que l'épître à Philémon se divise en huit couplets de longueur égale, composés chacun de huit lignes sensiblement égales. Chaque ligne fait un élément du sens et peut être suivie d'une légère pause respiratoire. Chaque couplet fait un petit tout et comporte une pause à la fin.

Le premier est la suscription, achevée en bénédiction. Le second est l'eucharistie. Au troisième, Paul prie Philémon au sujet d'Onésime. Au quatrième, il lui renvoie l'esclave. Au cinquième, il lui fait entendre que l'esclave ne doit plus lui être qu'un frère. Au sixième, il donne sa caution. Au septième, il enlève le consentement de Philémon. Le dernier est la salutation.

Ces couplets que le P. Jousse appellerait des récitatifs peuvent être appelés, au sens large, des strophes.

Un fait curieux et certain c'est que d'une strophe à l'autre il y a des résonnances, des échos préparés et attendus, des mots et des idées qui reviennent à dessein. Je les ai signalés au cours de la lecture.

Un autre fait contrôlable, c'est que chaque strophe, bien qu'autonome, est presque toujours engrenée à la précédente par la reprise discrète, d'une idée ou, plus souvent, d'un mot, dont le sens pourra être changé. (χάρις, εὐχαριστῶ ; — πολλὴν ἔσχον, πολλὴν ἔχων ; — χωρὶς, ἐχωρίσθη, etc.)

(1) L. Méridier. *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse.* Paris, 1906.

Digitized by Google

Ces trois caractères : divisions en strophes, échos de l'une à l'autre, accrochage de l'une sur l'autre, sont profondément étrangers à la prose grecque. Celle-ci a soin de varier les pauses. Elle évite la répétition à distance des idées et des mots et la reprise illogique des mots à proche intervalle. Du point de vue de la prose grecque les trois caractères que j'ai définis sont des fautes insupportables.

Mais ils font ensemble un autre système qui a en soi sa force d'expression et sa beauté. Alors que la prose trace à chaque instant son chemin et compose d'une façon qu'on peut dire linéaire, l'autre composition occupe d'avance un volume de temps partagé, où elle distribue son thème à la manière de la composition musicale. Ce qui était monotonie devient mesure, ce qui était répétition, rythme, ce qui était gaucherie, subtil agencement.

Il est facile de reconnaître ici les lois de la poésie sémitique. La strophique de Paul rappelle celle des grands prophètes de l'Ancien Testament. La résonnance en écho est ce qu'on appelle, en prosodie hébraïque, la *responsio*. L'enchaînement par mots-pivots dont le sens tourne est ce qu'on appelle la *concatenatio*. Le retour, à la fin d'un développement, d'un mot qui était au début (χάρις, χαριστήσομαι, χάρις) est l'*inclusio*. Dans ses belles traductions du livre d'Isaïe et du livre de Jérémie, le P. Condamin a marqué les divisions des strophes et imprimé en caractères gras les mots qui sont liés, d'une strophe à l'autre, par *inclusio*, *responsio* ou *concatenatio*. J'imagine une traduction de saint Paul faite sur le même principe. Elle serait décomprimée, aérée, pleine de vigueur et de secrète harmonie.

Paul ne viole certaines règles de la prose oratoire que pour se plier à d'autres lois. Il soumet la phrase grecque au métronome hébreu.

Mais là, de nouveau, il faut marquer où il s'arrête. Il lui manque l'élément essentiel de la composition sémitique : le parallélisme. Il est trop prompt et trop net, trop grec enfin, pour s'alentir à ce redoublement de la pensée qui est le signe distinctif du récitateur sémite. Il suffit de comparer un couplet de Paul à une strophe

Digitized by Google

manifestement décalquée d'un original sémitique, comme on en trouve dans l'évangile de Matthieu, pour sentir que Paul n'est pas simplement un rythmeur sémite dépaysé.

Qu'est-il donc ? Un créateur. A mi-chemin entre Jérémie et Dion de Pruse il fait naître une forme littéraire nouvelle. Il retient dans son esprit des schèmes rythmiques venus de la Bible et il les remplit avec les brillantes ressources de la rhétorique grecque.

⁂

Peut-on parler à son sujet de style oral ? Le P. Jousse définit par ce terme un style rythmé, agencé de manière à être conservé par la mémoire.

Je crois probable que les schèmes rythmiques dont Paul s'empare ont leur origine dans le style oral. Mais il est bien évident qu'au moment où il dicte ou écrit l'épître à Philémon, il ne songe pas à la confier à la mémoire. Il la confie au papier. Sa parole ou sa pensée sont mises immédiatement par écrit. Il faut donc parler d'un style écrit.

Pourtant, si on y réfléchit, il paraît étrange que, pour écrire une simple lettre à un ami, Paul ait employé une forme rythmée si étudiée et, malgré la familiarité, si solennelle. La suscription nous apprend que l'épître est destinée aussi à l'église qui est dans la maison de Philémon. Je crois qu'il faut aller plus loin. Elle est destinée à d'autres églises encore. Sous la forme discrète d'une leçon particulière, elle donne un enseignement dont tous les chrétiens peuvent tirer avantage. Ce qui arrivera en réalité, que cette épître avec les autres entrera au trésor commun des églises et sera lue à haute voix indéfiniment, à travers les siècles, a été pressenti, dans une certaine mesure, par l'auteur. Le style rythmé est, là aussi, en fin de compte, un appel à l'oreille, un secours à la mémoire.

Je suis amené à poser une question plus profonde.

Derrière cette forme littéraire neuve qui ne vient entièrement

Digitized by Google

ni d'Asie ni de Palestine, et qui est une puissante création, quelle est la volonté qui se révèle ?

La réponse est assez claire. Une telle forme ne peut avoir de raison d'être que de donner en grec un pendant aux anciennes écritures inspirées.

Ce serait une vue superficielle de penser que les livres du Nouveau Testament ont été réunis comme par hasard, opposés ou ajoutés tardivement à ceux de l'Ancien. De leur propre voix ils réclament leur place parmi les livres sacrés. La forme littéraire, plus révélatrice que n'importe quelle déclaration, en est la preuve.

Joël avait annoncé qu'aux derniers jours tout le monde prophétiserait. Les derniers jours étaient venus. Les prophètes devaient surgir.

Si les épîtres pauliniennes ont transporté en grec le rythme et le ton des anciennes prophéties vénérables, c'est que l'auteur a voulu donner au monde entier de nouvelles écritures inspirées et qu'il a senti en soi assez de force, d'audace et d'inspiration pour réaliser un tel dessein.

P.-L. COUCHOUD.

Digitized by Google

LES RITES SOLSTICIAUX

ET LA LÉGENDE DE SAINT POTHIN

Par l'enthousiasme avec lequel les survivants du sanglant pogrom de 177 y rappellent les épreuves endurées par leurs frères, la lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne à leurs coréligionnaires d'Asie est peut-être l'un des plus émouvants d'entre les textes hagiographiques (1). Et quelles nobles figures elle nous révèle, qui sont l'honneur de la foi primitive ! C'est Pothin, ce smyrniote nonagénaire qui sut grouper dans la lointaine province des Gaules un ardent troupeau de serviteurs du Christ. Pasteur des chrétiens lyonnais et viennois, il en fut le premier martyr. Après avoir subi les brutalités de la foule du forum, il fut jeté mourant dans la prison où il ne tarda pas à expirer. C'est aussi cette pure Blandine qui se hâtait au devant du martyre « comme si elle eut été invitée à un repas de noces » ; la dernière de tous, elle mourut, ayant exhorté jusqu'à la fin ses frères à supporter victorieusement le cycle des supplices de l'amphithéâtre.

Et cette lettre n'est pas seulement émouvante. Document historique de premier ordre, elle est empreinte de la plus évidente sincérité. Elle ne dissimule pas qu'il y eut des défections dans les

(1) Cette lettre est transcrite par Eusèbe (*Hist. eccl.* V, 1). On en trouvera une excellente traduction et un commentaire dans la *Revue d'Histoire de Lyon*, 1910, V. p. 321-362. Germain de Montauzan, *Du Forum à l'Amphithéâtre*.

Digitized by Google

rangs des disciples du Christ, mais c'est avec plus de tristesse et d'amertume que de véritable colère qu'elle blâme ceux en qui la peur des tortures physiques fut plus forte que la foi. Quant aux élus, qui ne craignirent pas de confesser leur titre de chrétiens, il est un point sur lequel les rédacteurs insistent particulièrement parce qu'il avait à leurs yeux une importance toute spéciale. Plus cruel encore que la mort ignominieuse du cirque, le sort réservé aux corps des martyrs plongeait leurs frères dans la désolation. Six jours durant ces dépouilles furent exposées aux outrages publics avec mille précautions pour qu'on ne pûisse les dérober et leur donner une sépulture ; ni l'argent, ni la prière, ni la ruse ne vinrent à bout de la surveillance ; les corps furent brûlés et leurs cendres balayées dans le Rhône qui coulait près de là.

Le désespoir où ce traitement plongea l'église de Lyon nous livre un des aspects caractéristiques de la psychologie primitive. Religion populaire à ses origines, le christianisme ne sut pas se dégager complètement de l'eschatologie païenne et de ses croyances quasi matérialistes de la survie. Si l'élite mettait toute sa foi dans la résurrection des morts, si les rédacteurs de la lettre de 177 affirmaient que l'acharnement des païens ne saurait prévaloir contre la volonté de Dieu en privant ses élus de la renaissance, le peuple christianisé ne pouvait changer son âme primitive. Il persistait dans sa conviction en la solidarité entre morts et vifs et en l'efficacité du culte funéraire rendu aux uns par les autres. Il restait persuadé que les défunts ne jouissent de la vie posthume que dans la mesure où les vivants viennent prier sur leurs tombes et évoquer leur souvenir. Il affirmait qu'en échange de cette nourriture spirituelle, les morts se font, des vivants, les intermédiaires officieux auprès de Dieu.

Mais, croyait-il aussi, tous les morts ne possèdent pas la même valeur. Parmi la multitude des défunts anonymes fêtés une fois l'an au jour de la Toussaint, ceux que Dieu a choisis pour être ses témoins (*martyrs*) tiennent évidemment la première place. Leurs reliques constituent pour les chrétiens une richesse spirituelle incomparable qui les protège lorsque, vifs, ils viennent se

Digitized by Google

recommander auprès des puissances célestes et lorsque, morts, leurs corps sont inhumés dans la proximité des ossements sacrés (1).

De ce point de vue l'on conçoit mieux la désolation et le dépit des lyonnais car tous les efforts étaient vains, qu'ils faisaient pour recueillir les reliques de leurs frères et ils sentaient que le bénéfice de ce martyre allait être anihilé par l'obstination des païens à anéantir les précieuses dépouilles. Leur piété ne se pouvait satisfaire du souvenir tout spirituel qu'était la lettre de 177. Ils eussent cent fois préféré à ce texte véridique un sanctuaire où les âmes des martyrs leur eussent été matériellement accessibles par la prière et où ils pussent rendre hommage à leurs mérites en même temps que recevoir par échange, grâces et bénédictions (2).

La dévotion populaire ne se résigna pas à cette déception et, lorsque quelques siècles plus tard, le culte public fut organisé et que, sur l'impulsion du pape Damase, l'on reconstitua le martyrologe de l'église, elle n'eut garde d'oublier les victimes lyonnaises de 177. Elle s'empressa de leur retrouver une localisation digne de leurs vertus et de la puissance bienfaitrice qu'entrainait leur cohabitation avec Dieu.

On s'embarrassa peu alors de l'affirmation formelle qu'il avait été impossible de recueillir les reliques des martyrs en un quelconque sanctuaire (3).

A la fin du vr^e^ siècle, Grégoire de Tours se fait l'écho d'une tradition qui néglige cette difficulté et situe d'une façon catégorique le culte des victimes du second siècle (4). Peu après leur supplice, nous enseigne-t-elle, et la disparition de leurs cendres dans le cours tumultueux du Rhône, les martyrs apparurent intacts et sans blessures, dans le lieu même où ils avaient été

(1) Jacobsen, *les Mânes*, 3 vol. (Paris, Champion, 1925).

(2) « Ils déliaient tous les hommes et ne les liaient point » dit Eusèbe parlant des martyrs de Lyon, V, 2-5.

(3) Affirmation pourtant reprise par St-Augustin (*De Cura pro Mortuis*, 63) et par St-Eucher (*In Homilia Sanctae Blandinae*).

(4) *De Gloria Martyrum*, I, 49.

Digitized by Google

brûlés, aux chrétiens survivants, plongés dans la tristesse à la pensée que les saintes poussières étaient perdues. « Recueillez, dirent-ils, les reliques que vous trouverez en ce lieu, car aucun de nous n'a été anéanti ». Les chrétiens rassemblèrent donc les cendres qui étaient là ; ils élevèrent en leur honneur une basilique de grandeur magnifique et déposèrent sous le saint autel ces précieux gages.

Des cendres apparurent, en quoi l'on dut reconnaître les reliques des martyrs. Il est aisé de voir que ce récit merveilleux dissimule les carences de l'histoire et vise, malgré elle, à localiser le culte de saints dont la sépulture fait défaut (1). Mais son effet est double, car il a également la prétention d'affirmer les titres d'une basilique contemporaine à la possession des bienfaisantes cendres. Enfin, il nous enseigne que cette église fut élevée dans le lieu même où elles furent recueillies.

***

Cette basilique, la tradition est fort précise à son sujet et n'hésite pas à nous la montrer. Pendant toute la durée du haut moyen âge, les cendres furent vénérées dans l'église basilicale qui était alors sous le vocable de Saint Pierre et des Douze Apôtres, puis de Saint Pothin et des 48 martyrs (aujourd'hui Saint Nizier). Longtemps l'on y montra le sac contenant les cendres et, sous l'autel de la crypte, la pierre où le premier évêque de Lyon avait reposé la tête dans sa prison. Dix-huit siècles après Marc-Aurèle, cette crypte était encore le centre de la dévotion de Lyon à ses martyrs.

Si vigoureuse qu'elle ait pu l'être, cette tradition ne laissait pas que de bousculer l'évidence. Les cendres, dit la glose de Grégoire de Tours, furent recueillies à l'endroit même où les corps avaient été brûlés. La lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne nous enseigne que l'incinération eut lieu sur la rive du Rhône. Or l'église de Saint-Nizier est fort éloignée de ce fleuve.

A une époque qu'il est impossible de déterminer, cette contra-

(1) Jacobsen, *loc. cit.*, III, p. 192-3.

Digitized by Google

diction parut intolérable. Alors se fit jour une version nouvelle qui, sur ce point, ne prêtait pas à la critique. Le lieu où les martyrs furent mis à mort se situerait, aux dires de cette tradition secondaire, à Ainay, quartier de Lyon adjacent au Rhône.

Pour être plus vraisemblable, cette tradition ne mérite pas plus de créance. Son grand tort est en ce que, lorsque Grégoire de Tours écrivait, aucune église ne se dressait encore à Ainay. Et si, par la suite y fut fondée (au IXe siècle) sous le titre de Saint-Martin, une splendide basilique, du moins ce n'est pas elle que désignait l'évêque de Tours.

C'est pourquoi nous devons accepter avec la plus grande méfiance la phrase du *De Gloria Martyrum* qui fait immédiatement suite au passage consacré aux martyrs lyonnais : « Le lieu où ils ont souffert s'appelle Ainay (Athanacum), d'où quelques-uns les ont appelés les martyrs d'Ainay ». Outre que le nom d'Ainay n'apparaît que bien après le IIe siècle dans la toponymie locale (1), il semble bien incroyable que Grégoire ait pu se contredire ainsi dans le temps même où il signalait que les cendres furent déposées dans la basilique Saint-Nizier.

On peut croire que la phrase incriminée est une interprétation du IXe siècle destinée à donner quelque force aux titres tardifs que Saint-Martin d'Ainay pouvait présenter à la possession des reliques. A ce sujet le martyrologe de saint Adon, évêque de Vienne, est instructif. Rédigé au milieu du IXe siècle, alors que l'église d'Ainay venait d'émettre ses nouvelles prétentions à la légitime propriété des cendres détenues à Saint-Nizier, que son site loin du Rhône disqualifiait (2), ce texte reprend mot à mot celui

(1) Le nom d'Athan (Othon), qui compose Athanacum, est d'importation germanique. S'il était démontré que le passage de Grégoire est authentique, il resterait que le titre de martyrs d'Ainay ne peut remonter au-delà du Ve siècle et ne pouvait être traditionnel.

(2) En tous cas, il ne peut être question de contester la localisation des reliques de Pothin à l'église Saint-Nizier. Ainay admettait le fait ; le sac où les cendres étaient conservées à Saint-Martin portait une inscription rendant pleine justice à la priorité de Saint-Nizier : *Hic saccus pulveris inventus est cum ossibus in ecclesia Duodecim Apostolorum, aestimandus est a nobis (sicut legitur in ecclesiastica historia) de corpore sanctorum Photini et sociorum ejus.* Chron. de l'Abb. d'Ainay ; Guigue, p. 52. Au temps de

Digitized by Google

de Grégoire de Tours à propos des martyrs de 177 : « Le lieu où ils ont souffert s'appelle Ainay (Athanaco) d'où ils sont appelés martyrs d'Ainay » (1).

Est-il bien sûr qu'Adon transcrivait la glose de Grégoire ? Ne l'aurait-il pas, d'aventure, inspirée ?

Ainsi, au IXe siècle, la querelle battait son plein. Ainay voulait bien admettre que Saint-Nizier avait conservé les reliques, mais prétendait que, puisque les martyrs avaient été suppliciés sur son emplacement, cendres et pierres devaient lui revenir.

Parce que nous ne pouvons retenir la tardive légende de l'épiphanie miraculeuse des cendres des martyrs, nous dirons que dans la dispute, les deux églises avaient également tort et que l'une aussi bien que l'autre étaient mal venues à prétendre à la possession de ces reliques. Cependant nous ne ferons pas de difficulté pour admettre la priorité de la version que soutenait Saint-Nizier. Reste à savoir quelles furent les causes de cette invraisemblable localisation.

***

La critique n'a qu'une voix pour enseigner que partout le mythe naît du rite, que si le mythe provient d'une réalité, cette réalité n'est pas un événement historique, mais une réalité cultuelle. Serait-ce dans le rituel de Saint-Nizier qu'il convient d'aller quérir la source de la légende des cendres miraculeuses ?

Historiquement les origines de l'église et du bourg qui se développait à son ombre sont ignorées. On les trouve très anciennement fixés sur la rive de la Saône qui appartenait à l'Empire d'Allemagne et s'opposait à la cité étalée outre-Saône, sur la rive du royaume de France.

Adon les cendres étaient encore détenues par Saint-Nizier ; le martyrologe nous raconte que le 2 juin, jour de la fête de Pothin, les lyonnais se rendaient dans l'église des Apôtres où les cendres des martyrs étaient conservées. Malgré les prétentions d'Ainay, Saint-Nizier conservera toujours la primauté dans le culte de Saint-Pothin et lorsque la fête nautique des martyrs lyonnais sera supprimée (Voir plus loin), l'on instituera dans cette église une fondation commémorative en l'honneur de ceux qui « in dicta ecclesia sancti Nicetii martirizatorum ». Act. capit. ; Saint-Jean, XV, 66.

(1) *Martyrologe d'Adon*, IV nonas Junii.

Digitized by Google

De tous temps l'hostilité fut vive entre les deux villes ; si elle ne se traduisit pas toujours en des actes de guerre tels que le siège du cloître de Saint-Just par les bourgeois de Saint-Nizier, elle s'opposa longtemps à une fusion que la création au IXe siècle du « Pont de Saône » rendait quasi effective. Jamais, par exemple, ne se confondirent les fêtes qu'il était d'usage de célébrer le jour de la Saint-Jean-Baptiste. Si les gens du royaume persistaient à embraser leur feu de la Saint-Jean devant leur cathédrale, ceux de l'empire continuaient d'allumer le leur sur la Saône, devant le portail de Saint-Nizier.

L'usage immémorial d'allumer des feux au jour de la Saint-Jean est l'un des plus universels qui soient. Par sa situation au solstice d'été, alors que le soleil atteint son apogée dans le ciel, cette fête marque bien la valeur qu'il faut accorder à ces feux rituels. Le 23 juin au soir, à l'instant où l'astre plonge derrière l'horizon, il est coutume d'allumer de grands brasiers de feuilles et de branchages dont la proximité à la vertu de multiplier la vitalité de toute la nature. C'est la puissante fécondité que ces feux et leurs cendres répandent à l'entour qui fait germer la végétation dans les champs, prospérer le bétail dans les étables et donne aux humains vigueur et bonheur pour l'année.

Pourquoi railler le raisonnement populaire qui associe des causes et des effets qui nous paraissent à nous privés de commune mesure ? Pour n'être pas scientifique cette assimilation n'en est pas moins régie par une logique impeccable. Les feux de la Saint-Jean possèdent telles vertus parce qu'ils sont l'émanation directe du soleil descendu sur la terre pour y porter le secours de sa toute puissante divinité ; qui, mieux que le soleil, générateur de toute vie, pourrait donner aux campagnes et à tout être vivant cette fécondité nécessaire à l'existence de l'homme ? Ne rions pas de nos ancêtres qui épandaient sur leurs champs les cendres du feu rituel. Ils y voyaient un engrais revêtu de pouvoir magique. Nous expliquons autrement ce pouvoir ; mais nous le reconnaissons effectif (1).

(1) Pour l'analyse des rites de la Saint-Jean, voir Sir J. Frazer, *le Ra-*

Digitized by Google

Profondément gravé dans l'âme populaire, l'usage des feux solsticiaux ou *Jouannées* fut commun à toute Europe. C'est à peine si le rationalisme mystique des chrétiens et des jacobins a pu l'arracher du cœur de nos paysans. Je crois bien que chaque année les campagnes s'embrasent encore à la veille de la fête du Baptiste. A Lyon, le crépuscule solsticiel ne s'éclaire plus depuis que la Révolution est venue abolir la célébration de cette fête. Par bonheur nous connaissons parfaitement la liturgie des *jouannées* lyonnaises. Le 23 juin le consulat faisait dresser au milieu du pont de Saône un grand sapin que l'on entourait de fagots de paille et de bois que le Prévot des Marchands, escorté de ses échevins, venait lui-même allumer au moyen d'un flambeau de cire blanche (1).

Plus anciennement le rite se localisait sur l'arche dite des Merveilles, la première du côté de Saint-Nizier. Elargi en ce point, le pont constituait une véritable terrasse suspendue au-dessus de la rivière. On y édifia plus tard des maisons dont Lyon a perdu la pittoresque silhouette depuis un siècle. Avant la construction du pont, la fête se célébrait sans doute sur le rivage, bien plus proche alors de Saint-Nizier qu'il ne l'est aujourd'hui. L'église qui jouait le rôle de maison communale du bourg de Lyon, prenait à la cérémonie une part active ; elle était décorée en cette occasion de toutes sortes de plantes odoriférantes (2).

⁂

Si dans la plupart des exemples que l'on a coutume de citer à propos des feux solsticiaux, le foyer fertilise directement, et

meau d'Or, éd. franç. p. 582 et ss ; Saintyves, *Essais de Folklore Biblique*, p. 1 et ss.

(1) Abbé Sachet, *le Pardon Annuel du Cloître de Saint-Jean*, II, p. 372 et 377. Le feu était aussi allumé artificiellement par un dragon propulsé par une fusée le long d'une corde qui aboutissait au bûcher rituel (id., p. 342). Pareil usage se trouve à Florence et à Orviéto ; en France à Saint-Jean-du-Doigt (Bretagne) ; ici, c'est un ange qui descendait du clocher pour embraser le feu de la Saint-Jean.

(2) Id., I, p. 235.

Digitized by Google

par simple épandage de ses cendres, les champs voisins, voire procure les mêmes avantages en les éclairant de ses lueurs, il se trouve aussi que l'usage de ces feux se complète d'un rite où interviennent les eaux de la source ou de la rivière prochaine. Plus rares que les exemples du premier type, ceux qui concernent les eaux où fréquente le groupe social restent pourtant très suggestifs. Fête du feu et du soleil à son apogée solsticiale, la Saint-Jean est aussi une fête des eaux. Ces grandes roues embrasées qui figurent le soleil descendu sur la terre à l'instant où il plonge derrière l'horizon sont, lorsque la liturgie se déroule dans toute son ampleur, précipitées dans les eaux. Et ce geste ne fait que reproduire celui de nos ancêtres dans les îles de la Baltique, celui des Rhodiens immergeant le char du soleil attelé de chevaux blancs et qu'ils appelaient du nom de Phaéton (1). C'est qu'elle gît au plus profond de notre inconscient, la volonté de sanctifier les eaux lustrales en y plongeant le soleil, potentiel de force, de vie, de santé.

De cette façon, le foyer du 23 juin préparait la cérémonie du lendemain. Le 24 juin, jour de la véritable fête du Baptiste, avait lieu le rite complémentaire des ablutions à l'eau bénite. Ces ablutions passaient pour procurer les faveurs les plus diverses et en particulier la fécondité (2). Leur présence nous fait comprendre pourquoi l'église, en adoptant l'ancienne fête païenne, la consacra à saint Jean-Baptiste (3).

⁂

Les rites des eaux se compliquaient très souvent de véritables fêtes nautiques. Dans la Rome classique, le peuple célébrait sur le Tibre, au solstice d'été, une fête comportant des promenades nautiques et des réjouissances variées (4) ; c'est ce qui a conduit un érudit lyonnais à assimiler aux jeux solsticiaux la fameuse

(1) S. Reinach, Orpheus, p. 125.
(2) Saintyves, les *Vierges Mères et les Naissances Miraculeuses*, p. 51.
(3) Frazer, *loc. cit.*, p. 145.
(4) Id., p. 144.

Digitized by Google

promenade sur Saône dite des Miracles ou des Merveilles, par laquelle les Lyonnais commémoraient, dit l'hagiographe, le miracle qui rendit à leur dévotion les cendres des martyrs, et spécialement celles de l'évêque Pothin (1).

Le double nom de cette fête est, à lui seul, un problème. Certains ont voulu y trouver la trace de deux cérémonies distinctes ; cette hypothèse ne tient pas devant les faits. Le nom de fête des Miracles (*festum Miraculorum*) apparaît dès le milieu du IXe siècle dans le martyrologe d'Adon (IV *nonas Junii*) et nous le voyons utilisé seul pendant tout le haut moyen-âge dans les actes ecclésiastiques (2). Au XIIIe s., il se trouvait traduit par *maravilhe* en dialecte franco-provençal (3) et ce n'est qu'au siècle suivant que nous trouverons la leçon *festum Mirabilium* qui est la retranscription latine du français *fête des Maravilhes* (Merveilles). Le titre réel de la fête est donc bien celui de Fête des Miracles. Mais comment traduire le mot miracle ? Certainement pas dans son acception moderne.

La capricieuse science des étymologies nous offre au moins une vraisemblance. *Miraculum* serait un substantif taillé sur le verbe *mirari* (regarder avec admiration) et correspondrait au mot *spectaculum* (de spectare) qui a le même sens. Il désignerait une représentation de la passion d'un saint et correspondrait au *jeu de miracle* du moyen-âge (4). En l'espèce, le *miraculum* lyonnais aurait figuré l'immersion des cendres des martyrs dans les eaux du fleuve.

***

Quant à la date de cette fête, Guigue a fort bien démontré qu'elle était liée à la fête solsticiale. Cependant, d'après les documents tardifs que nous possédons, elle ne correspondait pas avec l'apogée solaire, mais avait lieu le lundi ou le mardi avant la

(1) Guigue, *La Fête des Merveilles, Bibl. Hist. du Lyonn.* p. 153.

(2) Rituel de Saint-Just, IXe siècle.

(3) Vers 1275 ; J. Tricou, *Méreaux et Jetons, Bull. Hist. Dioc. de Lyon*, 1923.

(4) Jeu de Miracle ou de Mystère, Roquefort, *Gloss. de la langue Rõmane.*

Digitized by Google

Saint-Jean. Ce mode de détermination des Merveilles visait à empêcher la coïncidence de ce cérémonial avec la fête patronale de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste. Il prouve la dépendance étroite et la confusion initiale des deux cérémonies (1).

Il reste certain que la fête des Merveilles n'était qu'une adaptation d'un rite païen que le clergé voulait absorber, faute de l'avoir pu détruire. Célébrée d'abord par le peuple avec grand éclat et force réjouissances, elle consistait essentiellement en des jeux nautiques (2) et en une promenade sur la rivière (3).

Un antique Barbet de Saint-Just nous conte par le menu la liturgie des Merveilles. Sur la demande que les bourgeois de Lyon en faisaient au Chapitre de la cathédrale, la fête était annoncée à son de trompe et de cloches. Au jour dit, de chaque paroisse partait, enseigne déployée, une procession qui se rendait à Saint-Pierre de Vaise, petite chapelle suburbaine située sur la rive de la Saône en amont de Lyon. En ce point, les représentants des diverses églises se répartissaient dans les cinq embarcations qui leur étaient réservées, tandis que les citoyens de Lyon montaient un grand bateau de combat, peint et orné « tel un Bucentaure » (4) et toute la flotte descendait la rivière en chantant antiennes et psaumes selon un rite parfaitement établi. Enfin l'on venait s'amarrer sous l'arche des Merveilles. Les pro-

(1) Le déplacement du 24 juin au mardi précédent eut lieu au XIIe siècle, lorsque l'église Saint-Jean devint cathédrale. Guigue, *loc. cit.* p. 185.

La fête des Merveilles avait lieu parfois le 2 juin qui est le jour de la fête de Pothin. Le martyrologe d'Adon et les statuts de l'église métropolitaine de 1175 attestent que la fête de Pothin se célébrait le 2 juin ; plus tard nous voyons qu'elle a été repoussée au mardi avant la veille de la nativité de saint Jean à cause des Merveilles qui se font ce jour-là (Ord. de St-Paul) ; enfin, en 1459, nous apprenons que la fête de Pothin sera rétablie au 2 juin puisque les Merveilles ne sont plus célébrées et que le transfert de la solennité n'a plus de raison d'être. (Act. capit. de St-Jean, XXI, 8).

(2) Guigue. Voir ci-dessous.

(3) Guigue prétend que cette promenade était celle des « chefs-d'œuvres » corporatifs ; il oublie que Lyon ne posséda jamais de corporation, mais seulement des confréries sans prétentions syndicales. H. Hauser, *Ouvriers du Temps Passé*, p. 111-112.

(4) Bullioud, *Lugdunum sacro prophanum*, II, 9.

Digitized by Google

cessions se reformaient et se rendaient en grande pompe à Saint-Nizier pour assister à la messe de Saint-Pothin.

⁂

Depuis le temps où, à la suite d'une longue querelle, les saintes reliques avaient été transportées à l'église d'Ainay, l'itinéraire de la fête des Merveilles subissait un long détour vers cette église afin que les reliques ne soient pas complètement négligées par un cérémonial que l'on disait avoir été institué en leur honneur. Aussi bien, après la visite à Saint-Nizier, se rendait-on à Ainay pour y vénérer les cendres et y baiser la pierre de saint Pothin.

Mais c'était à Saint-Nizier que les participants de la promenade solsticiale venaient à l'origine rendre hommage aux cendres des martyrs et à la pierre de Saint-Pothin. Qu'était cette pierre?

N'hésitons pas une minute à y voir l'autel de quelque culte préchrétien.

Parce que, aux dires des clercs, elle commémorait le martyre des Lyonnais et des Viennois, la fête des Merveilles était parfois célébrée selon un rite commun aux deux cités du Rhône. Au jour dit (1), le clergé de Vienne s'embarquait sur des bateaux couverts de rameaux épais pour se rendre d'abord à Saint-Romain-en-Gal, où les cendres des martyrs auraient été portées par le courant du fleuve selon une tradition locale. De là, il remontait le Rhône à la rencontre du clergé lyonnais (2). Les deux églises se venaient joindre à mi-chemin des deux villes, au rocher qui porte encore le nom de Pierre-Bénite. Là, pendant que les clercs récitaient les louanges des 48 martyrs (3), les jeunes gens de Lyon et de

(1) Cette fête était quelquefois célébrée le dimanche dans l'octave de l'Ascension, mais plus souvent le 2 juin ; SS. Marcellinus, Petri, Blandinae sociorumque ejus, quod festum, die Miraculorum appellatur. Livre de Chant de 1537.

(2) Chorier, *Recherches sur les Antiquités de la Ville de Vienne*, p. 173 et 250. Charvet, *Histoire de l'Eglise de Vienne*, p. 27 et ss.

(3) Ménestrier, *Hist. Consulaire de Lyon*, p. 51. La Pierre-Bénite était jadis située sur la rive du Rhône ; on y voit aujourd'hui des anneaux de fer scellés et la figure en creux d'une croix ; pas de chapelle, pas de

Digitized by Google

Vienne se livraient des combats et des joutes marines. La Pierre-Bénite était évidemment identique à la pierre de saint Pothin, près de quoi se faisaient les combats des Merveilles lyonnaises ; toutes deux remplissaient le même rôle dans la même fête.

Les vieux textes qui mentionnent la pierre de saint Pothin commettent à son endroit un lapsus grossier en la nommant *lapis beati Photini* ; le nom du premier évêque de Lyon était Pothin, en grec le désiré, et non Photin, le lumineux. L'insistance des textes médiévaux sur cette incorrection est à noter. Les nombreux méreaux frappés à l'occasion de la fête des Merveilles sont unanimes à donner au saint le nom de Photin qu'ils orthographient Fotin et même Futin (1).

Le culte de saint Pothin, de saint Foutin donc, n'est pas spécifiquement lyonnais (2). Depuis Lyon, où l'histoire commença de se transmuer en légende, il rayonna le long de toutes les routes qui conduisaient vers la Méditerranée, l'Océan, la Manche et le Rhin (3). Partout il se cristallisa sur d'antiques cultes lithiques pour revêtir uniformément l'aspect de liturgie de la pierre phallique (4) et du génie priapique de la fécondité féminine.

L'œuvre de christianisation de la promenade des Merveilles n'eût pas été complète si elle ne s'était exercée aussi sur les rochers cultuels où elle aboutissait. En pareil cas, le culte primitif était le plus souvent assimilé par la religion nouvelle qui aux pierres substituait des chapelles et des croix. Astucieusement, elle donnait à ces lieux saints quelque vocable qui semblait une concession aux traditions populaires ; la chapelle était dédiée à saint Roch, et le calembour était mauvais, à saint Etienne le lapidé ;

culte, il faut voir en elle quelque vénérable monolithe sans attache avec le christianisme.

(1) J. Tricou, *Méreaux et Jetons*, *Bull. Hist. Dioc. de Lyon*, 1923. Les martyrologes hiéronymiens comportent encore les leçons *Rotini, Rogatini, Rogatiani et Portini* ; Florus le nomme *Fontinus*. Dom Quantin, *La liste des Martyrs de Lyon de 177*. *Analecta Bollandiana*, XXXIX, 1921, p. 112.

(2) Dulaure, *les Divinités Génératrices*, p. 270 et ss.

(3) Embrun, Cruas et Varailles en Provence, Rocher de Tracos, près Clermont, Vendre sur Allier et Auxerre, Polligny et l'Allemagne.

(4) *Journal de Henri III*, confession du sieur de Sancy, l. II, ch. II.

Digitized by Google

ailleurs à saint Pothin dont la fautive transcription du nom grec en faisait un « lumineux », en souvenir peut être du rôle que jouait au jour du solstice le roc de pélerinage dédié au soleil dans sa gloire lumineuse. Mais ce fut surtout à saint Pierre que les roches furent dédiées, grâce à l'attraction de son nom de *Petrus* et en souvenir de la parole du Christ : *Tu es Petrus.*

De même que le mot d'ordre du clergé fut, quant aux feux solsticiaux, de les faire disparaître dans le culte du Baptiste dont la fête fut fixée au 24 juin, pour les pierres cultuelles, il fut de les absorber dans le cycle légendaire de Saint-Pierre. Sans doute parce que les pierres cultuelles se trouvaient directement liées à la célébration des feux solsticiaux (1), la fête de saint Pierre fût située peu de jours après celle de saint Jean, le 29 juin (2). A Lyon, les deux fêtes étaient réunies en un même jubilé annuel auquel n'était pas étrangère la promenade des Merveilles. Le point de départ de ce pélerinage était la chapelle de saint Pierre à Vaise ; le point d'arrivée Saint-Nizier qui porta d'abord le titre exclusif de Saint-Pierre. Quant à la pierre de Saint-Pothin, but final de la promenade, une curieuse légende s'y rattachait. Elle passait pour avoir supporté la tête du premier évêque de Lyon mourant dans sa prison. Il est probable que cette légende naquit par contagion de la légende romaine de saint Pierre ; on montrait dans la prison Mamertine, où le premier évêque de Rome avait été incarcéré, une pierre semblable où, disait-on, il avait été attaché avant son supplice.

Mégalithe préceltique échappé aux édiles romains et aux prêtres chrétiens, ou plutôt vestige quelconque sur quoi se rapporta la dévotion païenne du populaire, la pierre de saint Pothin était une pierre cultuelle. Annuellement, au solstice d'été, elle était le but d'un pélerinage et les gens du Lyonnais s'y rendaient pour recevoir santé et fécondité pour eux, leurs femmes, leur bétail et leur blé.

(1) Un menhir d'Ille-et-Vilaine s'appelle « pierre de la fontaine du feu ».

(2) A noter que le 2 juin où se célébrait parfois la fête des Merveilles était également consacré à saint Pierre.

Digitized by Google

⁂

En marge de la fête religieuse des Merveilles était célébrée, avons nous dit, une fête civile et populaire dont la promenade sur Saône était le motif central. La joyeuse bande des gens du bourg de Lyon n'avait pas jugé à propos de prolonger son voyage jusqu'à Ainay, et pour cause. Le Bucentaure venait prendre terre sous l'arche des Merveilles, à quelques mètres de Saint-Nizier qui était la maison communale du bourg. A cet instant se plaçait un rite bien étrange. Un vénérable historien local raconte qu'il était d'usage de précipiter un taureau dans les eaux de la Saône par une trappe qui s'ouvrait dans l'arche des Merveilles (1). Les gens du peuple réunis sur le rivage ou dans des barques livraient combat à ce taureau, le tuaient et le portaient ensuite dans la rue voisine appelée rue Escorchebuef. Le divertissement se terminait par des feux de joie sur le bord de la rivière (2).

Point n'est besoin d'aller chercher bien loin quelque usage propre à nous éclairer sur le sens de celui-ci. Dans le même temps où disparaissaient les rites de la fête des Merveilles, était institué, au cours du xve siècle, la fête du « Cheval Fol » qui consistait en une mascarade organisée à l'occasion de la Pentecôte (3).

Devant la chapelle du Saint-Esprit du pont du Rhône, un personnage qui figurait le « Cheval Fol » apparaissait « en forme de cheval de la ceinture en bas et en costume de roi de la ceinture jusqu'à la tête ». Le sceptre en main, il prenait la tête d'un cortège burlesque parcourant la ville au son des instruments. Revenu au point de départ il sortait de son caparaçon de toile bleue semée de fleurs de lys pour aider à jeter dans le Rhône un mannequin bourré de paille et monté sur un cheval de bois auquel on avait préalablement mis le feu (4).

(1) Paradin, *Mémoires de l'Histoire de Lyon*, p. 201.

(2) Fortis, *Voyage pittoresque et Historique à Lyon*, p. 281.

(3) On sait que la Pentecôte est une fête qui comporte des rites identiques à ceux de la Saint-Jean et spécialement la descente du feu en souvenir de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres.

(4) Guillon, *Eloge Historique de Lyon.*

Digitized by Google

L'interprétation de la fête du Cheval Fol n'est point trop difficile. Elle reste dans la forme classique des rites du printemps. Il est bien évident que dans l'esprit de la tradition, c'était non point le mannequin mais le roi cheval qui était jeté en flammes dans les eaux du Rhône.

Le sacrifice du roi sous la forme d'un animal substitué fut extrêmement fréquent dans les rites solsticiaux. Il se présente le plus souvent avec l'aspect de l'immolation de cet animal. Jusqu'à une époque tardive le roi de France allumait en place de Grève une *jouannée* où étaient brûlés deux douzaines de chats et de renards. A Luchon c'était des serpents que l'on jetait dans le feu rituel ; à Metz, à Gap des chats ; en Thuringe un cheval ; en Savoie, en Bourgogne un taureau ; à Jumièges un loup ; à Lyon, sur le pont du Rhône un cheval, sur celui de la Saône un taureau (1).

Mais il arrivait aussi que le roi fut figuré par un mannequin que l'on immergeait après l'avoir embrasé. Déjà à Lyon nous trouvons semblable rite à propos du Cheval Fol. Citons encore le mannequin que les tyrolliens baptisent Martin Luther ; celui que les russes nomment Kupalo et qu'ils précipitent en flammes dans la rivière. Le fameux Gayant, le géant de Douai, et tous les géants que l'on promène encore le jour de la Saint-Jean dans le nord de la France en Angleterre et en Belgique (2) ne sont rien autre que des mannequins figurant l'antique roi de la fête du printemps. Si ces statues ne sont pas toujours livrées au feu et à l'eau, c'est qu'elles sont de véritables œuvres de l'art populaire. Dans sa pureté première le rite l'eut exigé.

Après ce qui a été dit plus haut, le sens général de cet usage ne sera plus bien difficile à déterminer. Le roi est, en fait, le patron du bourg et le génie qui rend féconde et saine la vie de ses habitants. Le *pagan* — pourquoi avoir laissé tomber dans la

(1) Frazer, *le Rameau d'Or*.

(2) A citer, entre autres, Ters, le géant phallique, à qui sa taille démesurée interdisait de sortir par les portes d'Anvers ; et aussi le Manneken-Pis, le « plus ancien bourgeois de Bruxelles » appelé en 1452 la « Fontaine du Petit-Julien ».

Digitized by Google

langue verte ce mot qui seul est susceptible de désigner le populaire non encore christianisé — le *pagan*, donc, invoque le génie de son village pour lui demander précisément les mêmes bienfaits que le dévôt chrétien va demander à saint Jean ou à saint Potin, à savoir la fécondité pour les siens et pour lui. Et lorsqu'il fait descendre en flammes le génie fécondant dans la rivière où il va se baigner et s'abreuver, comprenons qu'il le fait pour imprégner cette eau de la divine présence et avec le même esprit que le prêtre laissant tomber la cire pascale dans l'eau des saintes ablutions.

⁂

Il n'est pas impossible de retrouver à Lyon les traces d'une royauté de la saint Jean et de rites comportant l'intervention d'un géant analogue aux géants du Nord.

A quelques centaines de mètres en amont du pont de Saône on peut voir un rocher qui jadis plongeait son pied dans la rivière, la surplombant d'une cinquantaine de mètres. Ce rocher, qui présente une grande illustration dans le folklore local, portait le nom de « la Roche » ou celui de « Rochers de Thunes » ; son sommet était orné d'une statue dont les origines se perdent dans le temps ; taillée dans le bois et badigeonnée d'ocre rouge, cette statue figurait un guerrier porteur d'une bourse et armé d'une lance. Le peuple de Lyon l'appelait « Monsieur de la Roche ».

Ce simulacre était périodiquement renouvelé par les habitants du quartier de Bourgneuf qui prenaient le plus grand soin de n'en point modifier l'aspect et le caractère ; ils le respectaient et l'honoraient parce qu'il passait pour représenter un personnage qui de son vivant avait richement doté les filles du quartier pour leur permettre de trouver mari. Par reconnaissance elles lui rendaient certains devoirs et Alexandre Dumas nous conte qu'en 1832 elles protestèrent contre les injures que des enfants lui faisaient subir. En 1849, la statue fut déplacée ; du sommet de la Roche, elle vint occuper une niche creusée pour elle dans le roc au niveau du quai, où on peut la voir encore aujourd'hui.

Qui était Monsieur de la Roche ?

Digitized by Google

Jadis les gens bien informés prétendaient qu'il était ce Jean Cléberger, ce richissime banquier allemand fixé à Lyon au XVIe siècle, auquel le roi de France ne dédaignait pas de s'adresser lorsque le rendement des impôts ne suffisait pas à alimenter le Trésor ; cette attribution est insoutenable (1). Avec infiniment de vraisemblance les érudits y voient le dieu celtique à la bourse et au maillet (2). La personnalité de ce dieu, dont le nom, Succellus, signifie « le bon frappeur » (3), paraît bien se dégager des attributs de « Monsieur de la Roche ». Dieu de la fécondité de la nature, ce dieu est aussi celui de la fécondité féminine et nous avons une trace non équivoque de ce caractère dans la légende du héros marieur. La bourse qu'il tenait à la main fit naître la légende du doteur de filles.

Pauvres en détails sur l'homme de la Roche, nous avons cependant la chance de lui connaître, dans un petit village des environs de Lyon, Chazey d'Azergues, un sosie dont la ressemblance va jusqu'à la similitude et qui, lui, ne nous dissimule rien de ses origines et de sa nature.

Ce héros, le Baboin, est figuré sur une des portes de l'enceinte fortifiée de Chazey par une statue, jadis en bois, aujourd'hui en fonte, semblable à celle de Monsieur de la Roche. Le Baboin, dit la légende (4), était un montreur d'ours qui eut la bonne fortune de sauver d'un incendie la fille du seigneur du lieu. L'ayant épousée, comme il convient il profita de sa richesse pour doter somptueusement les jeunes filles de Chazey, si bien qu'il devint proverbial de dire que

Filles qui n'ont vu le Baboin
Oncques mari ne trouvent point.

Pleins de reconnaissance envers leur héros marieur, les gens de Chazey lui accordèrent l'honneur d'une fête annuelle. Le jour de cette fête, qui semble bien avoir été celui de la saint Pierre, dont

(1) E. Vial, *l'Histoire et la Légende de Jean Cléberger.*
(2) Steyert, *Nouv. Hist. de Lyon*, I, p. 272.
(3) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 216-232.
(4) Morin, *le Canton d'Anse*, p. 282 et suiv.

Digitized by Google

l'église de Chazey porte le vocable (1), la foule se groupait dans la plaine qui, sous les murs du bourg, borde la rivière d'Azergues, tandis que, sur la colline où se dresse la statue du Baboin, était allumé un grand brasier. Au signal, tous les jeunes gens du village se précipitaient à l'assaut de la colline. Celui qui, le premier, atteignait le brasier prenait le titre de Baboin. Revêtu d'une peau d'ours en souvenir, dit-on, du métier qu'exerçait le héros, il prenait la tête d'une cavalcade en compagnie d'une jeune fille jouant le rôle de la fiancée du Baboin.

Pour qui connait l'imagerie du langage populaire, la légende du Baboin ne présente guère d'obscurité. Le Baboin, c'est le génie fécondant dont nous avons parlé. Le plus vigoureux des jeunes gens du village va le représenter. Ayant atteint le premier le foyer où résidait le dieu, il prend de ce fait à son compte sa personnalité en même temps que la peau d'ours qui est l'attribut de sa divinité.

Jusqu'en 1900, l'on avait coutume de brûler, à Tours le 24 juin, un mannequin de paille appelé le Babouin (2) qui correspond sans doute à la fois au Baboin de Chazey et au mannequin du rocher de Thunes. Nous avons la bonne fortune de pouvoir relier historiquement ces trois traditions, car, si, d'une part, Chazey était un fief de l'église de Lyon, nous apprenons par ailleurs qu'en 1670 le consulat de Lyon envoya à celui de Tours qui le lui avait demandé un exposé circonstancié du rituel lyonnais de la Saint-Jean (3).

Reportant au compte de Monsieur de la Roche ce que nous avons acquis au sujet du Baboin, nous conclurons que le génie des rochers de Thunes n'était autre que quelqu'un de ces géants de la Saint-Jean qu'il était coutume de brûler rituellement et de précipiter dans la rivière pour la rendre féconde et apte à promouvoir la fécondité humaine.

A première vue, rien ne laisse supposer que la compétition sportive servant à nommer un roi de la fête ait pu avoir un équivalent à Lyon. Il n'y a là qu'une apparence.

(1) Cette église fut édifiée sur l'emplacement d'un temple gallo-romain.
(2) S. Reinach, *Orpheus*, p. 183.
(3) Abbé Sachet, *le Pardon Annuel*, II, p. 403-404.

Digitized by Google

Chaque année, à l'occasion de la foire de la Saint-Jean, on nommait à Lyon douze sergents chargés de la police de la fête ; ils s'appelaient coponiers et leur chef, le roi (*rex coponorum*). On les choisissait parmi les mariniers de la Saône (1), ceux-là même dont c'était l'annuelle coutume de se livrer, lors de la fête des Merveilles, à des combats nautiques que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de joutes lyonnaises. Le grand plan scénographique de Lyon au XVIe siècle représente ces jeux ; près de Saint-Nizier nous y voyons les « gens de rivière joustans, comme le dit un texte de 1495, avec leurs escus et lances marinières sus l'eschine de la Saône sommeillante ».

Je sais bien qu'il est hypothétique d'affirmer que les joutes servaient au choix d'un roi de la Saint Jean, au choix du roi des coponiers, mais il est de fait que l'institution des joutes se rapporte à la fois aux fêtes du solstice et à l'homme de la Roche. Le 24 juin 1836 eut lieu une fête dédiée par les jouteurs lyonnais à Jean Cléberger ; et nous possédons d'autres souvenirs du patronnage des joutes par le riche bourgeois que l'on assimile à Monsieur de la Roche (2).

D'autre part, nous retrouvons, à propos de ce héros, la trace d'une promenade rituelle analogue à celle du Baboin de Chazay et à celle qui précédait l'immersion du « Cheval Fol » à Lyon même. Le 24 juin 1820 la municipalité lyonnaise célébra avec le concours et en l'honneur du duc d'Angoulême l'installation d'une nouvelle statue de l'homme de la Roche. Elle était de bois et badigeonnée de rouge comme l'exigeait la tradition et son inauguration fut précédée d'une promenade à travers la ville « pour satisfaire la curiosité des personnes qui l'ont demandée » (3).

Sinon certain, il est donc probable que la fête du solstice, selon son mode païen, comportait la présence d'un roi qui tenait la place du dieu de la fécondité, lequel descendait du ciel au coucher du soleil pour infuser à la rivière les vertus génératrices que l'on y viendrait chercher. Le mystère de cette théophanie était

(1) Abbé Sachet, *loc. cit.*, I, p. 362.
(2) E. Vial, *loc. cit.*
(3) E. Vial, *loc. cit.*

Digitized by Google

représenté par l'immersion d'un mannequin en flammes figurant le roi de la fête ou encore par celle des cendres du foyer rituel.

⁂

La fête des Merveilles paraît bien avoir été un acte de ce cycle. Sans doute se déroulait-elle autour du combat qui allait désigner le roi de l'année. Mais sous la forme que le christianisme lui avait donné, le symbole ne paraissait plus et les bourgeois de Lyon n'y retrouvaient plus les jeux qu'ils étaient accoutumés d'y voir. L'archevêque en avait fait une fête à la glorification de son illustre prédécesseur, le martyr Pothin. L'emprise du clergé fut complète le jour où il put frapper des méreaux consacrant son sens hagiologique. Ce fut au début du dernier quart du XIIIe siècle.

Aussitôt nous pouvons constater la désaffection des Lyonnais vis-à-vis de cette cérémonie panépiscopale. L'hostilité alla grandissante pendant le XIVe siècle. A plusieurs reprises les gens du bourg de Lyon demandèrent la suppression de la fête. L'archevêque, de son côté, la leur imposait par tous ses moyens. Enfin l'inertie des Lyonnais triompha. Il apparut que les Miracles touchaient leur fin et ce ne sera plus qu'un souvenir qui disparaîtra définitivement en 1400.

Contraint de s'avouer sa défaite, le clergé ne se laissa pas abattre et, avec énergie et décision, avisa à regagner par ailleurs les avantages temporels et spirituels qu'il perdait avec les Merveilles.

Dès 1392 nous voyons Jean, duc de Berry, solliciter le titre de chanoine de la cathédrale et, pour l'obtenir, offrir au chapitre l'insigne relique du maxillaire inférieur du Précurseur que des croisés ou des pélerins avaient rapporté du Levant. Ce qui rendait ce don plus précieux encore, c'est que le duc se faisait fort d'obtenir du pape de l'obédience d'Avignon, Clément VII (1) la concession d'un pardon à l'occasion de la saint Jean et de la saint Pierre dont les bénéfices seraient consacrés à l'achèvement de la

(1) Robert de Genève, l'un des antipapes du Grand Schisme d'Occident.

Digitized by Google

cathédrale. Le pardon fut effectivement accordé par une bulle de 1393 (1).

La manœuvre obtint le plus franc succès et le pardon prit à son actif tous les rites évanescents de la fête solsticiale des Merveilles. Sous le contrôle du clergé, ses usages retrouvèrent une sève nouvelle.

Le 23 juin, l'église était décorée des plantes odoriférantes et médicinales que l'on avait coutume de porter près des reliques et de conserver ensuite pour protéger contre les maladies (2). Les fidèles venaient alors en foule passer la soirée en prières et en actions de grâces devant la sainte relique toute entourée des cierges qu'ils avaient apportés pour lui faire une gloire lumineuse. Enfin, à la nuit tombante, la façade de l'église s'embrasait des lueurs du feu de paille et de fagots que l'on allumait (3) près de la fontaine de Ruel qui jaillissait sur le parvis de la cathédrale.

Le lendemain, jour de la saint Jean, avait lieu un office exceptionnellement fastueux, mais que troublait la cohue des malades venus chercher ici la guérison du mal de Saint-Jean (épilepsie). Ceux-là étaient assez mal vus pour le trouble dont ils emplissaient l'église. On les supportait cependant à cause de leur foi et en vertu de la vénérable tradition qui leur promettait la guérison s'ils buvaient le « Saint Vinage ».

Cette boisson était composée de vin où l'on avait trempé la relique de saint Jean par un attouchement en forme de croix, comme il est d'usage de le pratiquer pour l'eau bénite avec le cierge pascal (4). Sous les ormes de la fontaine du parvis, les coponiers avaient dressé une baraque de bois où ils débitaient contre une modeste redevance, le vin bénit dont l'absorption constituait l'essence du rite populaire (5).

Il est infiniment probable que cette tradition de donner à tous

(1) Abbé Sachet, *loc. cit.*, I, p. 139 et ss.

(2) Id., p. 219 et ss. Ces herbes sont le serpolet, le lierre terrestre, l'armoise, le chrysantème des prés, la sauge et surtout le millepertuis connu sous le nom d'herbe de la saint Jean.

(3) Id., p. 355-7.

(4) Sachet, *loc. cit.*, p. 317-8.

(5) Id., p. 364.

Digitized by Google

une boisson fécondante est un souvenir de l'antique fête solsticiale des Merveilles. Celle-ci fut supprimée officiellement, avons-nous vu, le 22 juin 1400. Or la corporation des coponiers fût rétablie dans le cloître de saint Jean le 9 du même mois. Comment ne pas voir dans la proximité de ces deux dates la preuve de la continuité de la tradition que le peuple imposa au clergé ?

⁂

Loin d'être particulier à Lyon, l'usage du vin de saint Jean se retrouve avec le nom de « saint Vinage » depuis l'Allier jusque dans les Hautes-Alpes. Près de Montluçon existent l'oratoire et la source de saint Jean où l'on se rend le 24 juin pour boire l'eau de la fontaine mêlée de vin qui passe pour un agent puissant de la fécondité humaine (1). En Savoie, l'on raconte les gestes du bienheureux Jean d'Espagne (2) qui changeait en vin l'eau des sources où il buvait (Reposoir, Grand Bornand, Scionzier, etc) (3). A Saint-Jean-de-Maurienne où le rite avait gardé sa pureté première, le « Saint Vinage » était confectionné grâce à la relique de deux doigts du Baptiste et il possédait non seulement la vertu de guérir et de féconder, mais encore celle de fertiliser les paroisses dont les habitants se rendaient au pélerinage.

Abstraction faite du terme de « Saint-Vinage » qui est particulier à la région lyonnaise, l'usage du *vinagium*, c'est-à-dire de l'eau rougie où l'on a plongé des reliques de saint Jean ou de tout autre saint, est universel. Saintyves en a donné cent exemples sur lesquels je n'ai pas l'intention de revenir. Qu'il suffise de rappeler ici ce qu'il nous enseigne du pélerinage des Andelys. Le 2 juin, veille de la fête de sainte Clotilde, le chapitre et le clergé de toutes les paroisses de la ville se réunissaient pour se rendre processionnellement à la fontaine où la sainte mua l'eau en vin. Après y avoir jeté quelques brocs de vin et plongé la statue et le

(1) Saintyves, *les Vierges Mères*, p. 52-53.

(2) Saintyves, *Essais de Folklore Biblique*, p. 225-9. On compte 13 têtes et 60 doigts de saint Jean.

(3) Ce Jean d'Espagne a évidemment usurpé les mérites de son illustre patron.

Digitized by Google

reliquaire de sainte Clotilde, les innombrables pélerins se baignaient dans l'eau de la source qui devait guérir toutes leurs infirmités (1). De ce rite l'on peut tirer quelques notions au sujet de celui des Merveilles. Tous deux sont psychologiquement semblables et préludent par les mêmes processions. Mais leur plus frappante similitude se trouve dans la date du 2 juin où tous deux ont reporté des rites particuliers à la fête du solstice et de saint Jean le Baptiste.

On n'hésitera pas sur ce point : les vertus du *vinagium* étaient dues à l'intervention de la relique du saint ; ce vin était riche de ces mêmes vertus que l'on recherchait dans la proximité des corps des martyrs. Mais nous avons vu que le rite est indiscutablement préchrétien. La présence des reliques de saints est une rouerie de clercs ; elle est la christianisation de l'usage préexistant. Dionysos fécondait le *vinagium* bien avant le Baptiste. Mais par quoi était tenu dans la liturgie païenne, le rôle des reliques fécondantes?

Nous avons la chance de pouvoir donner à cette interrogation une réponse immédiate et dont les conséquences s'appliquent d'abord au cas très spécial qui nous occupe. C'est dans le culte de saint Foutin lui-même que nous trouverons le souvenir du *vinagium* primitif. A Embrun, le saint était figuré sous la forme d'un phallus et ce simulacre était utilisé pour la préparation du vin rituel ; les dévotes de l'endroit faisaient des libations de vin sur le phallus et l'employaient ensuite « à un usage assez étrange » que l'auteur ne peut se résoudre à expliquer plus (2). Ce rite curieux n'est nullement exceptionnel ; la décence seule empêche de citer des exemples circonstanciés décelant l'origine et la signification phallique du breuvage que les paysans de l'ancienne France allaient boire aux sources cultuelles (3).

Dans le cas particulier de ces rites phalliques le sens du breuvage apparaissait jusqu'à l'évidence, mais d'autres procédés étaient

(1) Saintyves, *Essais*, p. 210-1. Acta Sanctorum, die tertia junii.

(2) *Journal de Henri III.*

(3) Voir à ce sujet le culte rendu en Bourgogne à saint Freluchot en liaison avec un saint Ploto qui peut bien être l'illusoire Foutin. Dulaure, *loc. cit.*

Digitized by Google

utilisés pour la confection de la boisson bénite qui ne présentaient pas un symbolisme aussi immédiat. L'une de ces formes les plus usuelles consistait dans le raclage de la pierre sacrée ; la poussière lithique obtenus était mêlée au liquide fécondant. On hésiterait sur la valeur que le populaire accordait à cette pierre si l'on ne connaissait les degrés intermédiaires entre ce procédé et celui de la libation phallique. La pierre cultuelle figurait avec plus ou moins de réalisme le phallus d'un génie de la fécondité, de quelque sylvain de la campagne gauloise. La racler pour absorber des parcelles de ce priape, cela équivaut au rite de la libation tel qu'il se pratiquait à Embrun.

A ce propos il est bon de signaler une dernière forme du culte du saint et digne évêque de Lyon promu, par quel hasard, mon Dieu ! phallophore et priapique. Le Puy-en-Velay connaissait un saint Foustin représenté par une branche en forme de phallus dont la raclure composait une infusion contre la stérilité (1). Nul doute que la pierre du bourg de Lyon ait été l'objet de rites semblables et que le raclage ait été le complément indispensable des pélerinages solsticiaux. N'en est-ce pas une preuve que de constater pareil culte pour deux des plus illustres successeurs de Pothin à l'épiscopat lyonnais ? Irénée, le savant auteur du livre des hérésiès, assuma une charge égale. Le 28 juin, qui est le jour de sa fête, les pélerins se rendaient à son tombeau dans la crypte de Saint-Jean-sous-Terre (aujourd'hui Saint-Irénée) pour y gratter le mur de son caveau qui était, croyaient-ils, rouge de sang ; et ils emportaient ces parcelles comme reliques. A Saint-Nizier même, à côté du tombeau de saint Pothin était déposé le corps de l'évêque Nizier. Les pélerins y venaient cueillir de naïves reliques : franges de tapis, fragments de plantes, morceaux de cierges, dont ils composaient des breuvages capables de guérir toutes les maladies (2). Il est infiniment probable que les cultes funéraires des successeurs de Pothin s'inspiraient de celui du premier

(1) Quant au nom de saint Foustin, il est probable qu'il est dû à une contagion de celui de saint Foutin avec celui du bâton (fustis) qui le représentait.

(2) Grégoire de Tours.

Digitized by Google

évêque de Lyon et même que celui de Saint-Nizier le doublait franchement.

⁂

En résumé, le culte populaire qui, autour de la pierre sainte, fût rendu au dieu de la fécondité comportait un certain nombre de traditions dont se nourrira la légende de Pothin.

C'est d'abord le rite fondamental et double du feu solsticial. Le 23 juin a lieu l'épiphanie du dieu parmi ses adorateurs et son immersion, sous la forme des cendres d'un foyer, dans la rivière où il portera l'essence de sa divinité génératrice. Le lendemain, les femmes du groupe iront se baigner dans cette rivière, ou, du moins, absorber avec son eau les vertus dont le dieu l'a investie. Ces vertus, bien souvent, se manifestent par le vin que l'on y a jeté, mais par suite de l'affaiblissement du rite, le vinage n'a plus aux époques tardives, qu'un pouvoir médicinal.

Mais la « présence réelle » du dieu à la fête annuelle est caractérisée par la pierre rituelle près de quoi ses rites vont se dérouler. Mieux encore, cette théophanie se matérialise par l'élection d'un roi tout empli d'une vigueur vraiment divine. Ce roi sera brûlé en effigie et ses cendres immergées, non point à titre sacrificiel, mais afin de transmettre le divin qui l'imprègne dans les eaux du bain rituel (1).

⁂

En général, l'église ne put guère dissoudre ces croyances millénaires. Elle avait la ressource de se les assimiler. Elle imagina des contes pleins de malice pour adultérer leur signification initiale. Elle laissait entendre, par exemple, que les feux de la saint Jean étaient destinés à incommoder par leur fumée les dragons volants qui, en cette chaude saison, laissaient tomber leur semence (*spermatizabant*) dans les sources et les fontaines,

(1) Le symbole du geste ne sera point modifié si c'est un taureau que l'on précipite dans la Saône et que l'on y égorge afin de faire passer sa vie avec son sang dans les eaux de la rivière.

Digitized by Google

ce qui corrompait les eaux et risquait d'imprégner d'une semence diabolique les femmes qui venaient le lendemain boire et se baigner à ces fontaines (1). Traduisons. Le 23 juin à la tombée de la nuit des démons célestes venaient féconder les eaux où les femmes se baigneront afin de recevoir la divine semence. C'est dire en d'autres termes ce que je viens de développer.

A Lyon, comme partout, l'église chercha à s'assimiler le rite païen des feux de Saône. Cette adoption n'alla pas sans une profonde altération de cet usage. Il faut pourtant avouer que l'usurpation comportait un trait de génie, celui de rapprocher la coutume de précipiter annuellement les cendres du brasier solsticial dans la rivière, et un fait édifiant entre tous, le martyre des chrétiens de Lyon et de Vienne dont les cendres furent jetées dans le Rhône à la très grande douleur de leurs frères. Ici, non plus qu'ailleurs, les évêques n'avaient pu déraciner de l'âme populaire la tradition qu'ils condamnaient. Ils lui accolèrent la pieuse légende qui convenait : celle de l'invention des reliques des martyrs de 177.

Ainsi, bien que le rite immémorial subsistât, ses symboles furent bouleversés. Que devenaient tous les éléments actifs du festival solaire primitif ? Les cendres du foyer, en quoi l'astre était venu quelques instants se manifester, prenaient la place des cendres des martyrs, dispersées après leur supplice. Elles furent jetées dans la rivière, non plus pour y porter la généreuse fécondité du soleil, mais en commémoration de celles dont Eusèbe rapporte qu'elles furent immergées afin que s'effaçât des martyrs jusqu'au souvenir. L'église toute proche qui participait au festival annuel, on se plût à dire qu'elle avait été édifiée en glorification de la miraculeuse épiphanie des cendres perdues. Quant à la promenade nautique inséparable de la fête du feu, elle devint le pieux pélerinage à la pierre où le saint évêque Pothin, comme saint Pierre, avait posé la tête dans sa prison.

Et je n'oserai pas affirmer qu'il y eut consciente forgerie de l'épisode de l'apparition des martyrs au lendemain de leur

(1) Durand de Mende, *Rational*, livre VII, ch. XIV.

Digitized by Google

supplice. Et puis, pourrait-on en vouloir aux hommes de ce temps de n'avoir pas su résister à une pieuse fraude qui authentifiait toute une légende. A cette époque où l'hagiographie dépendait, non de l'histoire, mais de la littérature, le procédé de l'apparition miraculeuse était classique et chacun s'en satisfaisait.

Ainsi naquit la légende de l'invention de saintes reliques dont pourtant les textes les plus dignes de foi signalaient l'irrémédiable disparition.

A. AUDIN.

Digitized by Google

LA CODIFICATION DU DROIT MUSULMAN EN ALGÉRIE

On sait que la France, en Algérie, se trouvant appelée à gouverner et à administrer plus de cinq millions de sujets musulmans, dans le respect des coutumes et des croyances de ceux-ci — comme elle le leur a promis — a laissé ces populations indigènes sous le régime du droit musulman et des coutumes locales, pour tout ce qui touche au statut personnel, à la famille (mariage, divorce et répudiation, paternité, tutelle, etc.), aux successions, aux immeubles non francisés et aux biens habous.

On n'ignore pas que tout ce droit civil est d'institution canonique, qu'il diffère profondément dans son esprit et dans sa lettre des conceptions occidentales en la matière, qu'il constitue notamment la famille, cellule fondamentale de la société, sur des bases que ne saurait admettre notre droit et qu'il est le principal et presque l'unique obstacle à l'accession des musulmans algériens à la nationalité française.

Pour comprendre les avantages et les inconvénients de la codification de ce droit islamique, entreprise en Algérie, il faut se souvenir d'abord de la façon dont s'est élaborée à travers les siècles la législation musulmane, d'après les deux « sources » : le *Coran*, parole de Dieu, révélée au Prophète Mohammed, selon la croyance islamique ; les *hadits*, ou paroles, faits et gestes du Prophète, recueillis par ses « Compagnons ».

Pendant près de deux siècles après la mort du prophète les savants docteurs es-sciences juridiques et théologiques de l'Islam, travaillèrent à interpréter le Coran, a recueillir et à fixer les hadits,

Digitized by Google

à créer la méthodologie d'emploi de ces sources. C'est la période de la « Science des sources du droit » (*'ilm 'ulûm al-fiqh*). Il restait à tirer de là la législation positive.

Or, l'Islâm n'ayant jamais eu de pouvoir législatif officiellement désigné et spécialement qualifié, ce rôle incombait, et incombe encore, à la communauté des croyants représentée par ses savants, ses docteurs, ses Uléma, corps législatif anonyme et multiple, s'arrogeant — du consentement de tous d'ailleurs — le droit de légiférer, soit en interprétant les deux « sources », soit en homologuant la coutume locale, pour rendre une décision, un accord (idjmâ') ayant force de loi. C'est même là une troisième source du droit, humaine celle-là et par suite susceptible de faire évoluer la législation selon les nécessités du temps, dans une certaine mesure.

Ce sont ces savants, divisés en « Ecoles » sous la direction de tel maître réputé, qui élaborèrent la législation d'une façon systématique, au second et au troisième siècle de l'hégire (8e et 9e de notre ère), dans les grands centres d'études islamiques de l'Orient, à Médine, à Bagdâd, à Damas, à Koufa, à Bassora...

On conçoit que chacune de ces « écoles », d'après les tendances de son chef, apportait dans ce travail législatif, des habitudes particulières. Les unes suivant l'interprétation littérale du Coran, d'autres préférant l'interprétation allégorique, les unes s'en tenant au texte traditionnel des hadits, les autres apportant un effort spéculatif, l'appoint de la raison et du raisonnement par analogie (*qiyâs*) élevé lui-même au rang de 4e source, par les docteurs.

Il en résulta une notable différence dans les lois ainsi faites. A défaut d'une autorité qualifiée par la saine orthodoxie, pour arriver à l'unification de la législation (le Khalife n'ayant pas ce pouvoir comme l'on sait), ce fut la diversité des systèmes législatifs qui subsista.

Aujourd'hui encore le monde islamique est divisé entre quatre systèmes, quatre voies (*maḏhab*) (1), pour la loi civile, politique

(1) On emploiera ici de préférence le terme *maḏhab* (pl. *maḏâhib*) « voie » pour indiquer le système législatif s'appliquant au domaine de la règle reli-

Digitized by Google

et sociale, comme pour les devoirs religieux : ḥanéfite, chaféite, malékite et ḥanbalite.

Les ouvrages fondamentaux, composés par les maîtres-fondateurs ou rédigés par leurs disciples, étudiés et commentés dans de nombreux ouvrages aux époques postérieures par les savants, partisans de chacune de ces écoles, et pour chacune d'elles, ont fini par s'imposer. C'est ce qui constitue la « science des espèces » (*furu' al-fiqh*) ; c'est à ces ouvrages de législation, multiples pour une même école et aux données souvent contradictoires dans les cas d'espèce, que se réfèrent aujourd'hui — et non aux deux « sources » originelles — les magistrats du monde de l'Islâm.

Ainsi dans chacune des « voies » (*maḏāhib*) orthodoxes, aucun « code », pas de regeste de lois exactement fixées et méthodiquement classées par articles, comme dans nos codes européens, mais de nombreux ouvrages, plus ou moins étendus, plus ou moins conçis, commentés, expliqués et glosés par divers auteurs postérieurs, présentant les diverses opinions des savants du *maḏhab*, et leurs contradictions.

On conçoit qu'un cerveau européen, ami de clarté et de précision soit embarrassé pour découvrir une loi quelque peu nette dans cet amas diffus et ondoyant d'une législation si obscure. On comprend que l'idée soit venue, même à des gouvernements musulmans modernes de tenter de dégager de ce fatras législatif, une véritable codification.

⁂

Le gouvernement turk de Stamboul, bien longtemps avant la révolution d'Angora, l'Egypte moderne, la Tunisie des Beys, ont tenté successivement l'aventure d'une codification du droit civil, et pour l'un des *maḏāhib* déterminé.

Est-on bien sûr que les magistrats musulmans de ces pays

gieuse, comme à celui de la loi civile, propre à chaque école orthodoxe ou sunnite. Les mots français employés d'ordinaire pour traduire maḏhab ne donnent pas un sens suffisant. En effet le mot « école » vaut moins, à nos yeux, que celui de « système » législatif ; quant au mot « rite » il s'appliquerait à la partie religieuse du maḏhab, non à la législation civile.

Digitized by Google

aient utilisé *exclusivement* dans leurs jugements le *code officiel* et qu'ils aient entièrement délaissé les anciens manuels dont ils se servaient auparavant, les ouvrages de *furū'*? Rien n'est moins démontré. Or une codification officielle qui n'est pas utilisée exclusivement dans la pratique des tribunaux ne signifie rien. C'est que le Sultan, quelle que soit l'autorité dont il dispose sur ses sujets, sait bien qu'il doit compter avec le corps influent des Uléma toujours très écoutés du peuple. Or ces Uléma n'ignorent pas que le souverain temporel n'a aucune autorité légale pour imposer à ses juristes, à ses magistrats, l'application d'un code des lois canoniques, même s'il est inspiré des données du *madhab* orthodoxe des justiciables, à plus forte raison s'il a, partiellement même, adopté des règles tirées des ouvrages d'un autre madhab.

Allons plus loin et admettons même que d'un commun accord les Uléma aient admis par une décision ayant force d'*idjmā'* la codification en question : ou bien, une fois faite, celle-ci sera définitive, *ne varietur*, et alors c'est la fixation de la loi sans possibilité d'évolution ; ou bien, elle sera révisable selon les besoins incessants d'adaptation ; mais alors, il faut un pouvoir qualifié, organisé et permanent autant qu'officiel, pour la mise au point de la législation. Or ce pouvoir législatif officiel et déterminé, avons-nous dit, n'a jamais existé dans l'Islâm. L'orthodoxie ne le conçoit pas ; elle reconnaît au *consensus doctorum*, corps anonyme — sans désignation autre que celle de la *vox populi* — agissant de sa propre autorité, le pouvoir de légiférer dans les limites des règles fixées pour chaque madhab orthodoxe et s'inspirant des usages locaux unanimement admis, rien de plus !

Nous retombons ainsi dans le régime d'interprétation et d'adaptation de la loi, tel qu'il était avant la codification, laquelle n'aura ajouté aux autres manuels du madhab qu'un manuel de plus.

Il en sera ainsi tant que l'état musulman, qui voudra arriver à une vraie codification, n'aura pas réussi à créer un *pouvoir législatif permanent*. Ce serait là une nouveauté que l'Islam n'est pas moins susceptible d'admettre que tant d'autres innovations

Digitized by Google

qui se sont introduites dans l'orthodoxie au cours des siècles. Il suffirait que les docteurs de la loi, pour une terre d'Islâm donnée, s'accordent à rendre un *fetwa* autorisant le Khalife — s'il existait — ou le Sultan — qui en tient le rôle pour un peuple — à former une commission permanente de législation, composée des Uléma les plus qualifiés au regard de l'orthodoxie.

Voilà, selon nous, comment on doit envisager la codification, pour qu'elle aboutisse vraiment, dans un Etat musulman gouverné par un souverain musulman.

Que penser de la codification à l'usage de Musulmans sous l'autorité directe d'Européens, non-musulmans, de Mécréants ?

Les principales colonies européennes ayant une importante population indigène musulmane sont : les Indes néerlandaises (Archipel malais), les Indes anglaises, l'Algérie et la Tripolitaine. La codification du droit musulman pour leurs sujets n'a pas été tentée par les Hollandais, aux Indes orientales, ni par les Italiens en Tripolitaine ; elle a été entreprise par les Anglais. Ceux-ci ont codifié d'abord le droit pénal que, en Algérie, la France a simplement et fort heureusement placé sous le régime de la loi française. La repression des crimes, délits et contraventions ne saurait en effet être que le fait du gouvernement obligé d'assurer l'ordre et la sécurité dans le pays. Ce gouvernement doit donc être armé des pouvoirs nécessaires et de l'appareil législatif indispensable à sa mission. Nul des administrés musulmans ne saurait s'en plaindre du moment qu'il a la sécurité assurée, pour les biens et les personnes, que celui qui a été lésé par un criminel reçoit la juste rémunération du préjudice causé, que le criminel est châtié. Quant au criminel musulman si la législation en vertu de laquelle il sera jugé ne lui plaît pas, il peut toujours y échapper en ne commettant pas d'infraction à la loi pénale.

Les Anglais ont aussi tenté de codifier, pour l'Inde, le droit privé de leurs sujets musulmans. Et c'est ici qu'apparaît la difficulté, car les sujets musulmans ne peuvent échapper aux règles de leur droit civil, fixant leur statut personnel, leurs successions, etc...

Ici se rencontrent les mêmes obstacles, surgissent les mêmes

Digitized by Google

critiques qui se rencontrent à propos de la codification du droit civil musulman en Algérie.

⁂

L'idée de délimiter les règles du droit civil musulman est déjà ancienne puisqu'elle date de l'époque du gouvernement du Maréchal de Mac Mahon en Algérie. Mais ce n'est qu'en 1892 que le désir d'une codification de ce droit est exprimé par l'éminent juriste français, le professeur Estoublon, puis par le Député Jonnart, dans son rapport au nom de la Commission du Budget de la Chambre, en 1893, et par le Sénateur Isaac, au nom de la commission chargée d'examiner les modifications à introduire dans la législation et dans l'organisation des divers services de l'Algérie (en 1895).

Ce qui avait frappé ces personnalités françaises, dans le droit musulman, comme tous ceux qui ont eu à s'occuper de la législation islamique réservée à nos sujets musulmans algériens, magistrats et autres, c'était d'abord l'incohérence, les contradictions, l'obscurité des textes qu'appliquent en Algérie les magistrats musulmans et les tribunaux français eux-mêmes, en matière musulmane ; c'était aussi le contraste, l'opposition — jugée inadéquate à notre droit occidental — entre la législation islamique et la française sur des points importants, comme, par exemple, le droit de contrainte matrimoniale exercé par le père ou le tuteur sur ses enfants ou ses pupilles.

L'idée de la codification était lancée, elle fit son chemin. Les délégations financières algériennes en demandèrent la réalisation, bien que les délégués financiers arabes aient fait toutes réserves, exprimant le désir que dans une telle codification, aucune modification au fond ne soit apportée à la loi musulmane.

Le 22 mars 1905, un arrêté du Gouverneur général Jonnart chargeait une commission de seize membres dont cinq musulsulmans, tous choisis par leurs aptitudes particulières, d'étudier « une codification des dispositions du droit musulman applicables aux Indigènes musulmans d'Algérie. »

Il faut dire que cet arrêté ne fut pris qu'après une vaste consul-

Digitized by Google

tation, sur l'opportunité de la codification, des principales notabilités françaises et musulmanes de la colonie. Les réponses à ce referendum, données par des magistrats, français et musulmans, des directeurs et des professeurs des Médersas, des islamisants français et des notables indigènes, figurent dans un fascicule de 195 pages, publié à Alger, comme préface aux travaux de la commission, sous le titre « Projet de codification du droit musulman » (Alger, Fontana, 1906).

Sur 68 réponses à ce referendum, 41 sont favorables à la codification et 27 sont défavorables. Mais nous pensons qu'il ne faut pas trop attacher d'importance à ces chiffres, car beaucoup des avis favorables émanaient de gens insuffisamment renseignés sur la question et sur ses répercussions. La plupart des personnes consultées étaient, en outre, des fonctionnaires et quelques-uns de ceux-ci ont pu penser convenable de partager l'opinion du gouvernement général, bien qu'elle ne fût pas tout-à-fait la leur. Enfin, même dans les réponses favorables on relève parfois des restrictions importantes au sujet de l'exécution, comme par exemple celle du Cadi de Tlemcen qui disait : « il serait nécessaire que l'élaboration fut confiée à une commission composée de savants musulmans réputés, d'une piété notoire, très versés dans les sciences juridiques, se réunissant en un lieu où ils trouveraient les livres nécessaires ayant trait au sujet. »

On a donc pu dire à juste raison, que les Indigènes algériens n'ont pas demandé la codification et que, d'une façon générale, ils y étaient hostiles.

Quoi qu'il en soit, la commission désignée par le Gouverneur général, commença ses travaux à Alger le 27 mai 1905 et les poursuivit avec une haute conscience et une profonde science juridique, mais aussi avec l'idée de rechercher dans les divers madāhib la solution la plus rapprochée des idées modernes, ainsi qu'en font foi les procès-verbaux et les articles du code qui ont été publiés en français et en arabe.

Lorsque la partie du travail concernant « le mariage » fut terminée et imprimée, on la communiqua pour avis aux personnalités qui avaient déjà été consultées lors du premier referendum.

Digitized by Google

On peut lire, au sujet de ce second referendum, le rapport adressé à la commission par M. Luciani, qui était alors directeur des affaires indigènes au Gouvernement général. L'éminent et savant rapporteur, partisan de la codification, rend compte avec une parfaite probité et une très grande hauteur de vues des critiques faites au projet, à propos de ce qui en avait été déjà élaboré et il s'efforce d'y répondre (pages 31 à 42 du tome III, du « Projet », Alger, 1907). Relevons dans ces critiques, des arguments comme ceux-ci : « Pourquoi toucher aux lois et coutumes des Indigènes que nous nous sommes engagés à respecter? Les Indigènes ne demandent pas la codification ; ils ne souffrent pas de la situation actuelle? Vous allez faire une véritable révolution.... Vous rendez toute évolution impossible... Que ne laissez-vous à la jurisprudence le soin de corriger la loi musulmane et d'acheminer les Indigènes algériens, lentement mais sûrement vers un état social meilleur, au lieu de provoquer, par une intervention maladroite et prématurée, des résistances dangereuses et des froissements inutiles? La législation ne modifie pas les mœurs ; ce sont les mœurs qui modifient la législation. »

A ces observations d'ordre général, le Cadi de Tlemcen qui, nous l'avons remarqué, était favorable au projet sous certaines réserves d'exécution, dit cette fois, à propos du texte du mariage qui lui est soumis : « Ce code arrangé (que vous nous présentez) fera de notre madhab qui est uniquement malékite, un madhab composite, arrangé de telle sorte que pour les pratiques cultuelles nous resterions purement malékites, tandis que, pour les formes du mariage et ce qui s'y rapporte, notre madhab serait un mélange de divers madāhib, dont quelques-uns ne sont (même) plus légalement suivis, Or un tel arrangement (par emprunts faits) aux divers madāhib en vigueur n'est pas licite. Que doit-on penser (des emprunts faits) à d'autres (sources) qui sont délaissées par la saine orthodoxie... Le code (que vous nous présentez) n'est pas établi d'après le madhab malékite seul, ni d'après celui-ci et le madhab hanéfite, mais on y rencontre des points qui sont traités en dehors des règles de ces madāhib et en dehors de la vérité canonique. Cela démontre la faiblesse et l'insuffisance des rédacteurs de ce code. » (*ibid* III. p. 37 et note 1).

Digitized by Google

La commission, sans s'arrêter à ces critiques, poursuivit son œuvre de codification. Les dispositions, article par article, suivant le modèle des codes français, furent publiées, pour : le statut personnel (mariage, répudiation, divorce, etc...) les successions et les testaments, les habous, le statut réel immobilier. Le texte français, qui compte 709 articles de cet avant-projet, fut publié en 1911 et traduit intégralement en arabe.

Il ne fut jamais promulgué officiellement par le gouvernement français, mais nombreux étaient les magistrats qui s'en servaient comme d'un guide utile ; ce qui était déjà très important.

Cette idée de la codification officielle fut reprise par le Gouverneur Général Violette qui, en avril 1927 nomma une commission nouvelle, uniquement composée de Musulmans, avec mission de reprendre tout le travail, de le mettre au point en l'amendant si elle le jugeait nécessaire, et de présenter un texte définitif.

La nouvelle commission qui siège, elle aussi, à Alger, poursuit actuellement ses travaux. Rien, à notre connaissance, n'a encore été publié jusqu'ici de ce qu'elle a fait. Nous ne saurions donc porter un jugement sur l'esprit dans lequel elle revise le travail de ses devanciers.

***

Nul ne saurait contester les avantages d'une codification du droit civil musulman en Algérie. Remplaçant par un texte méthodique, clair et unique, les textes passablement désordonnés, obscurs et multiples de l'Ecole malékite, actuellement en vigueur, elle serait un précieux instrument du droit : 1° pour les magistrats (français et musulmans) appelés à juger en matière musulmane, et qui, aujourd'hui sont embarrassés par les contradictions qu'offrent les ouvrages de *furū'*, contradictions qui s'introduisent d'ailleurs dans la jurisprudence en la matière ;

2° pour le contrôle des actes et jugements rendus dans les prétoires des cadis ;

3° pour les justiciables enfin qui, en présence d'une législation plus précise, pourraient plus aisément qu'aujourd'hui supputer leurs chances de succès dans un procès avant de l'engager.

Digitized by Google

Plus utile encore serait la codification nouvelle si, s'inspirant des opinions les plus libérales d'autres maḏāhib que le maḏhab malékite, voire même des données de la science moderne, elle parvenait à faire disparaître certains abus, qui nous semblent choquants et que permet une législation archaïque.

Mais comment réaliser une telle codification dans la norme traditionnelle de l'Islâm, sans heurter violemment la conscience religieuse des Indigènes pour qui, on l'a dit, la loi civile est canonique? Tel était le difficile problème qui se posait à la première commission.

Cette première commission algérienne s'est appuyée, entre autres opinions sur celle de Sawas Pacha, un chrétien qui fut Ministre des affaires étrangères du Sultanat de Stamboul.

Les publications de Sawas Pacha, en la matière qui nous occupe, sont notamment, « La théorie du droit musulman » (Paris 1891) et « Le droit musulman expliqué » (Paris, 1896).

Le premier de ces livres avait été l'objet d'une critique, méritée autant que ferme et savante, d'un maître incontesté dans les études islamiques, juridiques et théologiques, I. Goldziher, dans la « Byzantinische Zeitschrift » (de l'année 1893), en plusieurs articles. Le travail de Sawas Pacha était si bien détruit, comme dénué de toute valeur, par I. Goldziher, que l'auteur du « droit musulman expliqué » n'écrivit ce dernier livre que pour essayer, mais en vain, de réfuter les critiques qui lui avaient été adressées à l'occasion du premier.

La thèse de Sawas Pacha, dans sa « Théorie du droit musulman » et dans une conférence qu'il fit à Paris à la « Société des études coloniales et maritimes », le 28 janvier 1892, est que les nations européennes ayant des sujets musulmans dans leurs colonies, doivent « islamiser le droit moderne et inviter ensuite les musulmans à s'y soumettre. » Il explique « islamiser » par « rendre une disposition légale, conforme à la vérité juridique de l'Islâm, en démontrant d'une part qu'elle n'est pas contraire aux principes fondamentaux du droit musulman et, de l'autre, que son introduction dans le code est réclamée par les besoins du temps. » Et il ajoute: « (cette adaptation de la loi) doit être

Digitized by Google

effectuée conformément à la méthode islamique, aux règles et aux procédés admis et considérés comme orthodoxes... »

C'est poser le problème sans le résoudre. Dire, ainsi, que *la législation nouvelle* à imposer aux sujets musulmans doit être *musulmane* dans *son essence* et dans *sa forme*, comme dans *son élaboration*, revient à affirmer qu'il faut suivre la seule méthode que les docteurs de la loi, depuis, et y compris, les grands Imāms fondateurs des maḍāhib ont pratiquée, les uns pour établir la législation et la méthodologie, d'après les « Sources » (*'ilm uṣūl al-fiqh*), les autres pour expliquer cette législation, d'après l'œuvre des fondateurs des maḍāhib (*'ilm furū' al-fiqh*).

Or, nous avons indiqué ci-devant, que le travail de législation, à cause de l'absence d'un pouvoir législatif officiel, a donné naissance à plusieurs types fondamentaux de législation, dont il est resté quatre principaux. C'est le type malékite qui est suivi en Afrique du Nord (1), c'est donc à celui-là seul qu'il faudrait se référer pour en extraire la législation codifiée.

Les gouvernements musulmans qui ont eu parfois, parmi leurs

(1) On sait que le Maḍhab de Mālik pénétra, dès le 2e siècle de l'H, en Berbérie ; il s'y trouva bientôt en compétition avec les autres systèmes juridiques orthodoxes, notamment le maḍhab d'Al-Awzāʿī et celui d'Abū Ḥanīfa. Ce fut le grand Sulnun (mort en 240-854) qui imposa finalement le malékisme dans ce pays. Eclipsé, mais non détruit par les Fatimites (xe-xie siècle), le malékisme redevenait le maḍhab officiel sous le zirite Al-Mo'izz un peu avant 1050 ; il ne devait plus disparaître, que, momentanément encore, avec l'avènement de la domination des Almohades en Berbérie, ceux-ci ayant fait, par la force, triompher les méthodes de l'Ecole ach'arite contre le maḍhab de Malik et les *foqaha* (xiie-xiiie s.). Mais le peuple, comme les savants, reprit dès le début du xiiie siècle, les disciplines juridico-religieuses du maḍhab de Malik, et, cette fois, définitivement. Les Turks ḥanéfites qui, à dater du xvie siècle, régnèrent à Alger et à Tunis, jusqu'à la conquête française, au xixe siècle, ne parvinrent pas même à faire triompher dans les Etats barbaresques le maḍhab d'Abū Ḥanifa contre celui de l'Imām Malik. Bien mieux, dans nombre de villes algériennes où vivent encore des descendants des Turks (les Qouloughlis), tous ceux-ci, à quelques rares exceptions, sont malékites. Ainsi l'histoire nous montre que la règle religieuse et juridique élaborée par l'école de l'Imām Mālik a toujours été celle qu'ont tenu à suivre les Berbero-Arabes de l'Afrique du Nord. Il en est encore ainsi aujourd'hui.

Digitized by Google

sujets des sectateurs de différents madâhib orthodoxes, n'ont jamais songé à unifier la législation civile pour tous, en composant un madhab moyen, produit de la combinaison des autres madâhib admis. A plus forte raison un gouvernement non musulman comme le nôtre devrait-il hésiter à le faire.

Si, de la méthode de travail, nous passons à la composition même de la commission de codification, il faut se souvenir avant tout qu'une assemblée de docteurs dont l'avis unanime peut faire loi (*idjmâ'*) ne saurait être, au regard de l'Islâm, composée que de *juristes musulmans*, réputés pour leur science juridique pour leur fidélité manifeste aux prescriptions de l'Islâm, et qui doivent agir en parfaite indépendance.

La première commission de codification d'Alger, composée de juristes français et de juristes musulmans, de représentants élus des Français et des Musulmans dans les assemblées de la Colonie (Délégations financières), de notabilités diverses, ayant tous voix délibérante, était-elle formée selon les exigences de l'Islâm ?

La seconde commission n'est composée que de musulmans, choisis par le Gouverneur Général, parmi les fonctionnaires (cadis, muftis, professeurs), parmi des chefs de confréries religieuses, parmi les Elus aux Délégations financières.

Parmi ces derniers surtout, la connaissance profonde du droit musulman existe-t-elle ? Tous les membres de la commission ont-ils bien la qualité exigée et la réputation de bons musulmans, suivant exactement les obligations de l'Islâm, tant dans l'ordre religieux que dans la loi civile elle-même ? Ont-ils en outre l'indépendance suffisante de leurs décisions ? Leur désignation, leur nomination par le chef français de la colonie n'est-elle pas déjà une raison de suspicion de la part des Musulmans ?

La réponse à ces questions nous est donnée par un islamisant, joignant à une science profonde de l'Islâm, une indiscutable connaissance de la psychologie des Musulmans. Snouck Hurgronje actuellement professeur à l'Université de Leyde et conseiller de l'Etat hollandais pour la politique musulmane, est aujourd'hui un maître des Etudes islamiques unanimement réputé en Europe. Ce distingué professeur — qui a passé deux années à La Mekke

Digitized by Google

sous le déguisement musulman, qui fut ensuite Gouverneur du vaste territoire des Indes Néerlandaises où il avait à administrer trente millions de Musulmans — a abordé le problème de la codification du droit musulman, au cours d'une conférence faite par lui à « l'Académie des Administrateurs pour les Indes néerlandaises ». Amené à donner, à cette occasion, son opinion sur la tentative de codification faite en Algérie (par la première commission), il a dit notamment : « A tous les points de vue, mais surtout quand il s'agit de manier l'application de la loi sacrée, le gouvernant musulman le moins important possède, aux yeux de la population musulmane, une autorité incomparablement supérieure à celle du plus puissant Etat non musulman. Si le Gouvernement général de l'Algérie se décidait à sanctionner, par décret, un code de droit musulman rédigé par une commission composée de quelques Français faisant autorité en la matière et de quelques fonctionnaires musulmans, ce code serait déjà par sa seule origine, suspect aux yeux de tous les Musulmans pieux. Si, de plus, on avait tenté pour cette codification d'emprunter aux thèses différentes des écoles de droit de l'Islam ce qui convenait le mieux aux conceptions du droit moderne — et c'est vraiment à cela que tend la commission algérienne — l'obéissance de la population musulmane à ce code prouverait simplement que l'autorité du gouvernement français est telle qu'il aurait tout aussi facilement pu remplacer le droit musulman par un autre. » (Cf. *Revue du Monde musulman*, juin 1911, p. 441).

Ainsi donc, si la codification du droit civil musulman présente des avantages, elle ne saurait aller sans inconvénient.

Jusqu'ici le monde islamique a vu disparaître, sous l'action du temps et par raison d'adaptation, une bonne partie de son droit public qui s'est transformé, même dans les Etats gouvernés par des Musulmans.

De la vieille législation des Ecoles orthodoxes, il ne reste plus qu'un ilôt à peu près intact. Il est constitué par le statut des personnes, les règles du mariage, les droits et devoirs respectifs des membres de la famille, par les successions, par le statut des biens immobiliers et des habous. C'est parce que les Musulmans

Digitized by Google

attachent une particulière importance, en tant que croyants, à cette partie de leur législation, parce qu'ils considèrent que modifier celle-ci est faire œuvre de mauvais croyant, presque de renégat, qu'ils l'ont partout conservée (sauf en Turquie où la nouvelle République d'Angora s'est mise, par la nouvelle législation, au ban de l'Islam).

On conçoit dès lors combien il est délicat, pour un Gouvernement de non-musulmans, de toucher ou de faire toucher même par des Musulmans, passant à tort ou à raison, pour être à sa dévotion, à ce domaine réservé du droit islamique.

Nul n'ignore que, si un nombre si infime de Musulmans Algériens se décident — bien souvent encore par intérêt — à se faire citoyens français et que si la masse instruite elle-même y est rebelle — malgré les facilités données par la loi du 4 février 1919 — c'est parce qu'il leur faut abandonner le statut familial et successoral de l'Islâm pour suivre la loi civile française si complètement différente de l'autre.

Mais, dira-t-on, la codification en ces matières s'inspirera uniquement du droit musulman.

Elle s'inspire en fait des diverses Ecoles orthodoxes bien qu'elle suive d'aussi près que possible les ouvrages de l'Ecole de l'Imâm Mâlek. Elle constituera aux yeux de nos Indigènes malèkites l'expression d'une cinquième madhab, le madhab franco-musulman algérien.

Est-on bien sûr que même tous les Musulmans qui font partie de la commission de codification l'approuvent sincèrement? Quelques-uns d'entre eux ne l'acceptent-ils pas simplement parce qu'ils ne peuvent s'y opposer ouvertement, en fonctionnaires dociles aux ordres du Gouvernement?

***

Au-dessus de ces considérations — qui ont tout de même leur importance, car ceux mêmes, parmi les Musulmans algériens qui ont poussé à la codification, nous la reprocheront peut-être

Digitized by Google

un jour comme une atteinte portée à la pleine liberté religieuse que nous leur avons garantie — nous devons envisager un autre inconvénient :

Le nouveau code civil musulman va fixer de façon précise et quasi-définitive le droit pour toutes les parties codifiées, si son adoption dans la pratique des prétoires de cadis et des tribunaux est rendue obligatoire. Il fermera la porte — si largement ouverte jusqu'ici — à toute évolution des lois, à toute possibilité d'adaptation aux nécessités de l'époque et du milieu, aux usages locaux.

Ce serait en effet faire erreur que de croire que le droit musulman en est resté aux données des premiers ouvrages des Ecoles orthodoxes. Pour ne prendre que l'Ecole malékite, les auteurs des « manuels » de droit, aux siècles suivants celui de la Mudawwana, et leurs commentateurs, les « *foqaha* » malékites, dont les ouvrages font autorité en la matière, ont sans cesse, et malgré leur tempérament conservateur, ennemi de la nouveauté, fait une œuvre d'adaptation lente sous l'influence de la coutume locale. La jurisprudence elle-même s'est inspirée souvent très largement de la coutume, ainsi qu'en font foi les recueils de « jugements » et de « questions de droit ». Les Cadis dans leurs sentences tiennent le plus grand compte de la coutume, notamment dans les contrats. A Tlemcen nombreux sont ces usages de droit coutumier qui pénètrent la jurisprudence et modifient sur bien des points la règle du madhab malékite. A Fès « la coutume de Fès » (*al-'amal al-fasi*) a même été lithographiée ; elle joue un rôle très important dans les décisions des cadis et montre assez l'évolution qui s'est toujours fait sentir dans la législation de l'Islâm.

Fixer par une codification, le droit musulman dans des limites étroites et définitives, c'est proprement le rendre immuable — puisque il n'y a pas de corps législatif officiel dans l'Islâm pour faire ou modifier les lois — alors qu'il a toujours été mobile et changeant. Il est suffisamment ondoyant et flou, dans les traités de *furu'* où il se trouve, pour que l'on puisse penser que son interprétation et son application, par les magistrats français et par la jeune génération des cadis, se fera dans un sens de plus en

Digitized by Google

plus libéral. On pourrait déjà citer des jugements rendus, dans cet esprit, au cours de ces dernières années. A quoi bon dès lors, vouloir restreindre par une codification cette liberté et ces tendances libérales qui doivent s'accentuer, sans contrainte, et sans froissement des populations musulmanes algériennes ?

« Même si l'on pouvait surmonter tous les obstacles (de la codification) — dit encore Snouck-Hurgronje (*loc. cit.* p. 4444) — ce que je nie, notre gouvernement (hollandais) hésiterait encore, je suppose, à avoir l'air de *consacrer*, par une codification officielle, des usages, comme celui de la polygamie, avec toutes ses conséquences, pour n'en pas mentionner d'autres, quoiqu'il puisse se croire avec raison obligé de *tolérer* les institutions populaires de ses sujets orientaux, surtout quand elles sont basées sur des fondements religieux. »

Nous croyons avoir montré que si la codification officielle des parties du droit musulman, applicables aujourd'hui obligatoirement aux Indigènes algériens qui n'ont pas opté pour la loi française, peut offrir quelques avantages en rendant cette législation plus précise qu'elle ne l'est dans les nombreux ouvrages des docteurs malékites, elle présente du moins tant dans son élaboration que dans sa promulgation de redoutables inconvénients.

Nous en avons signalé deux des plus importants : 1°) la codification n'irait pas sans froisser profondément le plus grand nombre de nos sujets musulmans algériens auxquels elle serait applicable. Elle ne manquerait pas d'être interprétée par ceux-ci comme une violation du respect dû à leurs croyances et à leurs coutumes.

C'est sous cet aspect qu'elle serait présentée par tous ceux qui, tant en Algérie qu'en Tunisie, surtout, et même au Maroc, dans un sentiment de « nationalisme » et de xénophobie, cherchent à tourner l'opinion de leurs coreligionnaires contre l'autorité française. Le moment est-il bien opportun de donner à nos sujets algériens cette cause de mécontentement, quand souffle sur l'Afri-

Digitized by Google

que du Nord entière une propagande étrangère des plus perfides, quand les partisans du « Destour » tunisien et ceux de « l'Etoile de l'Afrique du Nord » cherchent à convaincre les Indigènes de ce pays de la nécessité de secouer la tutelle française ?

2°) Est-ce vraiment faire œuvre utile que de fixer dans un code cette législation musulmane dont nous arrêterions l'évolution, alors que nous reconnaissons qu'en sanctionnant par là la constitution de la famille (dans la polygamie, avec la répudiation de la femme au gré du mari, etc.), nous maintenons et sanctionnons le principal obstacle à l'assimilation totale des Indigènes, à leur fusion dans la famille française ?

Il serait, au surplus, parfaitement injuste de ne pas reconnaître que la première commission de codification a fait dans son long et consciencieux travail, une œuvre utile. Elle ne s'est pas bornée à présenter avec ordre et méthode les règles auxquelles elle s'est arrêtée ; elle a bien souvent, et pour les parties importantes de son code, donné un commentaire précieux, inspiré ou tiré des ouvrages principaux des écoles orthodoxes et des travaux des juristes et des islamisants français sur la matière.

Sans doute la seconde commission de codification en remettant sur le chantier l'œuvre de sa devancière, voudra-t-elle conserver et étendre un si utile commentaire appuyé d'excellentes références.

Ainsi conçue, l'œuvre des deux commissions se fondrait en un ouvrage qui, une fois imprimé, en français et en arabe, et mis à la disposition des Cadis, des Juges de paix et de tous les magistrats algériens, serait pour eux un guide, clair et commode, leur permettant d'orienter rapidement leurs recherches dans les ouvrages de droit, pour éclairer leur religion sur tel point déterminé du droit malékite qu'ils ont à appliquer.

Mais nous ne voulons voir dans cette œuvre de codification qu'un *guide* pratique et méthodique, non un *code* définitif et rendu obligatoire, à l'exclusion des traités malékites, seuls admis jusqu'ici par les Indigènes algériens (exception faite bien entendu, d'un très petit nombre de hanéfites, des schismatiques du Mzab et des populations Kabyles qui sont régies partiellement par leurs *qanouns* pour le droit civil).

Digitized by Google

Les commissions de codification du droit musulman auraient, par là, rendu un très grand service à tous ceux, magistrats et justiciables, qui ont le légitime désir, autant que l'impérieuse nécessité, d'être conduits avec sûreté dans les textes diffus des manuels, si abondamment commentés et glosés, du droit civil en vigueur chez les Musulmans de l'Algérie.

Alfred Bel.

Digitized by Google

LA MESSE LA PLUS ANCIENNE

RECHERCHES SUR LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

Ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ
τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ
κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Par cette étude je désire soumettre au jugement des historiens des religions quelques recherches pour résoudre la question de savoir quel a été originairement le culte chrétien, ou, comme on pourrait dire aussi, comment il a été avant d'avoir subi l'influence des idées de Paul. Il faut que les matériaux de mes observations soient pris, non seulement dans l'âge le plus ancien du christianisme, mais aussi dans les époques postérieures ; car, en premier lieu, il sera de grande importance pour la reconstruction du culte le plus ancien qu'on puise des renseignements dans les détails de la pratique cultuelle postérieure, qui sont évidemment des restes des temps anciens ; et deuxièmement, il sera utile de vérifier à la fin si la pratique du culte des époques postérieures, prise dans son ensemble, se laisse expliquer comme le résultat de certaines modifications naturelles, apportées au cours des années, au culte qui, d'après la reconstruction entreprise à l'aide de détails épars, pourrait être présumé avoir été le culte primitif.

Je commencerai par un aveu qui fournira au lecteur des rensei-

Digitized by Google

gnements préliminaires sur le résultat de mes recherches. Je considère la vie de communauté qui se concentrait souvent dans des réunions intimes, et qui constituait la vie cultuelle du temps des apôtres, comme une création datant déjà de l'époque de Jésus, et j'estime que la raison principale du fait que les traces de vie cultuelle ne sont qu'assez rares dans les récits qui nous sont parvenus, est que ces récits, rédigés plusieurs années après la « résurrection », ont dû représenter Jésus uniquement en qualité de Christ, et que, par conséquent, à leur rédaction, les récits plus anciens dans lesquels Jésus a été représenté comme un prophète annonçant le royaume de Dieu, n'ont pu être employés que dans des extraits assez pauvres.

En émettant cette opinion je montre en outre que j'ai accepté toutes les conséquences de ce qu'a enseigné William Wrede dans son livre de 1901 sur le « Secret du Messie ». Il me semble que la supposition suivant laquelle Jésus n'a jamais cru être le Christ, et n'a jamais été considéré comme tel de son vivant, fait que toutes les dates historiques et d'histoire littéraire s'accordent parfaitement et rend possible une intelligence naturelle et satisfaisante de la personnalité de Jésus. Il faut se rappeler que toutes les tentatives, faites jusqu'à présent, pour représenter, avec une exactitude psychologique, Jésus comme ayant quelque conception messianique de lui-même, ont échoué. Je ne doute pas que ce ne soit tout d'abord la résurrection de Jésus et les expériences des disciples qui s'y rattachent, qui aient fourni la base à cette conviction que le Christ s'était manifesté dans l'homme Jésus. Des témoignages directs prouvant que c'est précisément de cette manière que s'est établie la conception mentionnée, ont été conservés dans les sermons qui, dans les Actes des apôtres, sont attribués à Pierre. Nous lisons dans 2, 36 : « γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε », et dans 5, 30 s. : « ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου · τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ

Digitized by Google

αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ». Sur le premier passage, Wrede s'est exprimé comme suit (*Das Messiasgeheimnis*, p. 214) : « Dies Wort würde ganz allein beweisen, dass es im Urchristentum eine Anschauung gegeben hat, nach der Jesus in seinem irdischen Leben nicht der Messias war ». Je citerai également le récit qui figure dans les Actes des apôtres, 18, 24-28, comme étant un témoignage que la doctrine de la messianité de Jésus s'est ajoutée après sa mort à la doctrine du Christ déjà pleinement achevée et se propageant. Il y est raconté qu'Apollos, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάνου, enseignait à Ephèse ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου (1), mais que Priscille et Aquilas le reçurent chez eux et lui expliquèrent ἀκριβέστερον τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ et que par la suite il rendit de grands services aux croyants d'Achaïe, en réfutant publiquement les Juifs, et en prouvant par les paroles de l'Écriture que « le Christ », c'est Jésus (εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν). Apollos est probablement un représentant du mouvement religieux primitif partant de Jean. On constate ici une rencontre entre le christianisme le plus ancien et le christianisme des apôtres, dans lequel Jésus avait été élevé à la dignité du Christ. Cependant, il n'est pas vraisemblable que cette rencontre soit précisément typique ; ce n'est sans doute que dans un petit nombre de cas que les adhérents instruits de la doctrine ancienne ont cédé. Néanmoins, ce fut le parti nouveau, pour lequel Jésus était devenu le Christ, qui se maintint au cours des siècles.

Le Christ prêché par Jean, c'est le Christ étant dans le ciel, celui qui par sa venue mettra fin au processus de création du royaume de Dieu sur la terre, qui engrangera le blé moissonné : οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ (Mt. 3, 12). De ce même Christ, Jésus dit : ἀπο-

(1) La plupart des éditeurs des Actes maintiennent la leçon — fortement attestée — « τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ » qui rend le texte entièrement incompréhensible.

Digitized by Google

στελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν, καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός (Mt. 13, 41 s.). Cependant, dans la prédication de ces deux prophètes, le Christ n'a pas seulement été le Puissant, qui amènera le dénouement ; il a été une puissance qui, dès les conditions d'alors, durant le développement du royaume de Dieu sur la terre, agissait du ciel au profit des Saints, et pouvait spirituellement se rapprocher d'eux et leur conférer de sa force.

Quant à Jésus, nous trouvons qu'il se croit revêtu de la dignité de prophète (Mc. 6, 4), et qu'il est également considéré comme tel par ses contemporains (Mt. 21, 11). Il va de synagogue en synagogue pour prêcher le royaume de Dieu, et par son activité, et pendant celle-ci, le royaume se développe comme une réalité vivante ; il se répand comme le levain dans la farine (Mt. 13, 33). Avant peu, l'accroissement caché du royaume sera terminé, et alors il se révèlera à tous ἐν δυνάμει. Le début de ce déploiement de pouvoir sera la manifestation visible du Christ céleste, apparaissant dans sa gloire, en qualité de juge du monde.

Bien que — à cause de la christologie née de la résurrection de Jésus — on ait commencé, dès une époque assez reculée de l'histoire de la littérature chrétienne, à faire un choix avec beaucoup de précaution parmi les paroles de Jésus, il s'en trouve toutefois encore dans les évangiles synoptiques plusieurs qui montrent de quelle manière Jésus a parlé en réalité du Christ céleste. Il existe surtout un nombre assez grand de passages où le Christ est appelé « le fils de l'homme », c'est-à-dire « l'homme ». Ainsi dans Mt. 10, 23 : ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Mc. 13, 26 : ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης, Mt. 24, 44 : διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται, et Mt. 24, 27 : ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Que Jésus ait eu

Digitized by Google

conscience d'une vocation particulière comme prédicateur, c'est ce qui apparaît dans Lc. 12, 8 : λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Des passages de ce genre ont vivement intéressé, entre autres, D. F. Strauss et J. Wellhausen, sans qu'ils aient cependant pu trouver une explication suffisante de leur étrange teneur. Strauss a failli trouver cette explication ; dans « *Das Leben Jesu* » (1835), I, p. 467 ss. 476 s., il parle de la possibilité que Jésus, à une certaine époque, au commencement de son activité, ait vu dans « le fils de l'homme » un autre que lui-même. L'explication complète a été donnée par A. B. Drachmann, professeur de philologie classique à l'université de Copenhague, dans un article du périodique « *Tilskueren* » (Copenhague) 1908, p. 773, où cet auteur indique en outre comment ont dû apparaître de fausses affirmations sur « le fils de l'homme » : « Jésus s'est servi de l'expression « le fils de l'homme », même assez souvent, et a voulu indiquer par là le Messie céleste, notion qui pour lui était un élément indispensable des idées qu'il se faisait sur l'avènement du royaume de Dieu. Lorsque, par sa résurrection, les disciples furent arrivés à croire que Jésus était lui-même le « fils de l'homme », il en résulta que cette expression, dans toutes les paroles où elle se trouvait à bon droit transmise, dût être comprise comme se rapportant à lui-même, c'est-à-dire comme une désignation de lui-même ; il était donc naturel, et même inévitable, qu'elle dût également pénétrer dans des paroles où il ne l'avait pas employée, et que des paroles où il s'en était servi, mais non en se désignant lui-même, dussent être modifiées de telle manière que « le fils de l'homme » ne pût être compris que comme une dénomination appliquée à lui-même ». —

Pour les Saints du temps de Jésus, le Christ a été une réalité spirituelle active. Ayant dû reconnaître, après la résurrection de Jésus, que celui-ci vivait parmi eux avec la puissance de cette réalité spirituelle, les disciples en arrivèrent dans leur prédication

Digitized by Google

à s'exprimer, par exemple, de la manière suivante : ὁ θεὸς ἐποίησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ κύριον καὶ χριστόν, ou : ὁ θεὸς ὕψωσεν τὸν Ἰησοῦν ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα (Act. 2, 36 ; 5, 31). Derrière ces expressions, se cache certainement le sentiment qu'en vertu de la puissance de Dieu, il est arrivé quelque chose de tout à fait arbitraire. Jésus, un homme comme les autres, un prophète et martyr comme tant d'autres, a reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre. Cependant, la première réflexion a appris sans doute aux disciples que Jésus devait avoir existé antérieurement auprès de Dieu justement comme le Christ céleste. Jésus est le Christ descendu sur terre. Mais les qualités célestes, « le nom » et la puissance, sont restées au ciel et se sont fait connaitre du ciel, même pendant que Jésus parcourait sa route périlleuse de prédicateur. Et le Christ descendu n'avait eu que des qualités humaines et n'avait pas eu d'autre conscience de lui-même que celle que les autres prophètes peuvent avoir. Autrement dit : ce qu'on appelle actuellement la préexistence a dû s'ajouter tout de suite à l'image ; les disciples ont vite bâti toute la théorie, rendue plus tard par Paul dans le passage Philipp. 2,5-11 : τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών κτλ.

Paul qui possède toute prête et toute formulée l'histoire des événements de cette éternité, s'exprime, chose étrange, d'une manière semblable à celle des disciples de Jérusalem : ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (Philipp 2, 9). Il ne dit pas que Jésus fut réinvesti de sa dignité de Christ, qu'il reprit sa position divine, ou autre chose semblable, mais seulement que Dieu l'a exalté, que Dieu lui a donné le nom qui est au-dessus de tout autre nom. Il semble que la surprise qu'avait causée, au groupe de disciples de Jérusalem, le fait que l'homme Jésus avait passé tout à coup à la divinité met encore sont empreinte sur la manière de s'exprimer de Paul, bien que celui-ci n'ait jamais connu Jésus.

Digitized by Google

Comme les apôtres qui avaient personnellement connu Jésus, Paul a sans doute été d'avis que celui-ci, tant qu'il était sous la forme d'un serviteur, n'avait pas la moindre idée de son origine céleste, ou plutôt du rapport obscur, éternel, existant entre lui et le nom puissant, qui, pendant la prédication, agissait du ciel pour le progrès du royaume.

A une époque postérieure, on s'est imaginé au contraire, dans la congrégation chrétienne, que Jésus avait su — au moins dès son baptême dans le Jourdain (Mc. 1, 10 s.) — qu'il était le Christ. Par conséquent, toutes les fois qu'il avait employé l'expression « le fils de l'homme », ou une des autres désignations du Christ céleste, il devait avoir par là pensé à lui-même. Mais d'autre part puisqu'on savait encore que Jésus n'avait jamais passé pour prétendant à une dignité quelconque comme Christ, on a dû supposer aussi qu'il n'avait pas voulu provoquer, chez ses auditeurs, la croyance qu'il était le Christ, mais que, au contraire, il avait désiré rester inconnu de la foule. Ce n'était qu'un tout petit nombre de ses adhérents — croyait-on — qui, à cette époque, avait compris, par inspiration, qui était en réalité Jésus, et parmi ceux-ci se trouvait avant tout Pierre (Mc. 8,27-30).

Ce n'est que quand tout souvenir de l'apparition personnelle de Jésus eut été effacé, qu'on put croire, dans la congrégation chrétienne — comme le font « Matthieu » et « Luc » — que Jésus était officiellement apparu en qualité de Christ, et qu'il s'était servi de l'expression « le fils de l'homme » comme d'une désignation de lui-même.

Plusieurs passages, qui, avec beaucoup de vraisemblance, peuvent être rapportés à la vraie doctrine de Jésus concernant le Puissant qui est au ciel auprès de Dieu, ont cependant été conservés dans les synoptiques. Outre ces passages, dans lesquels le Puissant est appelé « fils de l'homme », et dans lesquels le plus naturel est de prendre celui qui parle et celui dont il est pralé pour deux personnes différentes, il en existe d'autres où le Puissant est appelé « Christ » ou « Seigneur », et qu'on doit certaine-

Digitized by Google

ment aussi considérer comme authentiques. Mc. 12, 35-37 est particulièrement intéressant : πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυεὶδ ἐστιν; αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ · εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου · κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου . αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός ; Ces paroles montrent qu'il y a eu des luttes entre l'ancienne et la nouvelle idée du Messie. Pour réfuter l'opinion défendue par les scribes, à savoir que le Christ serait un homme terrestre et le fils de David, Jésus se sert du psaume 110. Celui-ci montre que le Christ ne peut pas être le fils de David, vu que ce dernier l'y appelle « mon Seigneur ». Voici d'autres passages dans lesquels Jésus fait mention du Christ : Mc 9, 41 : ὃς ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι, ὅτι χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ, et Mt. 23, 9 ss. : πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς · εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ, ὁ οὐράνιος . μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς, ὁ χριστός. Dans ce dernier passage le sens est évidemment que ὁ χριστός (ὁ καθηγητής) est οὐράνιος (c'est-à-dire se tient ἐν τοῖς οὐρανοῖς) comme ὁ πατήρ.

La dénomination κύριος, pour le Christ agissant du ciel, se trouve dans le passage Mc. 13, 20 : εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ · ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας [cf. Mc. 13, 27 : ἀποστελεῖ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ - - -].

Il est indubitable que le titre du Christ : « Seigneur » est déjà apparu chez les Juifs de langue araméenne et non pas (comme le pensait W. Bousset) chez les chrétiens hellénistiques seulement. Si les communautés de langue grecque invoquent le Christ par κύριε , c'est que le mot araméen marana a été traduit. Il est d'ailleurs digne de remarque que l'exclamation cultuelle marana tha (notre Seigneur, viens !) a été d'une si grande importance dans la liturgie araméenne qu'elle a passé (comme le amen), sans être traduite, dans la liturgie des plus anciennes communautés de

Digitized by Google

langue grecque (Didachè 10, 6). Que κύριος ait eu chez Paul une signification non judaïque, est une circonstance à part.

Le titre « Seigneur », appliqué au Christ, tire sans doute son origine précisément du verset du psaume 110, que cite Jésus dans Mc. 12, 36. Le poète inconnu qui a employé l'expression « mon Seigneur » pour un prince judaïque, est devenu David prophétisant sur le Christ céleste. Cette explication du verset a dû paraître très vraisemblable ; en effet, l'invitation de Jahvé : « Assieds-toi à ma droite » peut bien se comprendre comme s'adressant à un être céleste. Dans la Didachè, la langue de l'interprétation supranaturaliste a atteint sa plus grande précision ; il est dit positivement : ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ - - - - μαραναθά (Didachè 10, 6).

Le commencement de la connaissance du Christ céleste semble pouvoir être rapporté, avec une certitude assez grande, à l'époque de Jannée, c'est-à-dire au début du premier siècle avant notre ère. A cette époque semblent être nées les paraboles d'Hénoch. Elles remontent, en tout cas, plus haut que l'arrivée des Romains en Palestine. Des jours de détresse extrême ont enlevé aux Saints tout espoir terrestre. Mais « la sagesse du Seigneur des esprits » leur a révélé le Christ céleste (Hénoch 48, 7) ; c'est-à-dire que les Saints ont tiré des écritures une espérance toute nouvelle.

On ne peut montrer avec certitude aucune influence iranienne dans les points centraux. Les matériaux ayant servi à la formation des mythes eschatologiques paraissent, en tout cas, avoir été nationaux.

Tout d'abord, les Saints ont profité du livre de Daniel, écrit pseudépigraphique d'un contenu saisissant, datant d'environ 165. Daniel a vu « comme un fils de l'homme » (כְּבַר אֱנָשׁ) conduit à l'Ancien des jours, et recevant la puissance, la gloire et le règne. Bien qu'il ressorte nettement de l'interprétation de Dan. 7, 18. 22. 27 que celui qui est « comme un fils de l'homme » signifie les Saints du Très Haut, qui possèderont tout ce qui a appartenu aux « bêtes » — les royaumes ennemis —, et bien que Daniel ne prédise nulle part un Messie sauveur, les Saints

Digitized by Google

impatients du temps de Jannée ont cependanf cru voir dans le personnage de cette vision un aide céleste. Les paraboles d'Hénoch parlent longuement de lui. Citons ici les chapitres 48 et 49 (d'après Martin : *Le livre d'Hénoch*) : « Dans ce lieu je vis la source de justice, qui est inépuisable ; et tout autour il y avait beaucoup de fontaines de sagesse ; et tous les altérés y buvaient et étaient remplis de sagesse, et ils avaient leurs habitations avec les justes, les saints et les élus. Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la « Tête des jours ». Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber ; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront ; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde, et pour l'éternité [devant lui]. La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes, car il a conservé la part des justes parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde d'injustice et qu'ils en ont haï toute l'œuvre et les voies au nom du Seigneur des esprits ; car c'est par son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie.

Dans ces jours les rois de la terre et les puissants qui possèdent l'aride auront le visage abattu à cause de l'œuvre de leurs mains, car au jour de leur angoisse et de leur affliction, ils ne se sauveront pas. Je les livrerai aux mains de mes élus ; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes ; on n'en trouvera plus trace. Et au jour de leur affliction, il y aura du repos sur la terre ; devant eux (les justes) ils tomberont et ne se relèveront plus, et il n'y aura personne pour leur tendre la main et les relever, parce qu'ils ont renié le Seigneur

Digitized by Google

des esprits et son Messie. Que le nom du Seigneur des esprits soit béni !

Car devant lui la sagesse coule comme de l'eau et la gloire ne passe pas dans les siècles des siècles. Parce qu'il est puissant dans tous les secrets de justice, l'injustice s'évanouira comme l'ombre et n'aura pas de refuge ; car l'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire (demeure) pour les siècles des siècles, et sa puissance pour les générations des générations. En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer de paroles vaines devant lui, car il est l'Élu en présence du Seigneur des esprits, selon son bon plaisir ». Ce sont les versets du livre de Daniel 7, 13 s., où le Fils de l'homme, debout devant l'Ancien des jours, reçoit la puissance et le règne, qui ont fourni la base proprement dite à cette méditation sur l'Élu céleste que renferment les paraboles d'Hénoch ; c'est ce beau et solennel passage prophétique qui a fait naître l'idée libératrice d'un aide investi du pouvoir céleste. C'est ce qui se voit d'une manière particulièrement claire par ce passage d'Hénoch 46 : « Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche (cf. Dan. 7, 9) ; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les serets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il ; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours ? ». Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité ». Cependant, des interprétations nouvelles de certains passages d'autres écrits sacrés que le livre de Daniel sont venus bientôt se joindre à cette idée. Ps. 2, 2 : « Les rois de la terre se sont

Digitized by Google

levés contre Jahvé et contre son Oint », a eu une importance spéciale en enrichissant la terminologie eschatologique du nom de Messie, Christ.

Après l'époque du livre d'Hénoch, Ps. 2, 7 a été cause que l'Élu a été nommé « le fils », et Ps. 110, 1, qu'il a été appelé « le Seigneur ». Dans le livre juif, appelé 4e livre d'Esdras, qui date de la fin du premier siècle de notre ère, et qui montre que les méditations sur « le fils de l'homme » ont été continuées chez les Juifs, même en dehors de Jésus et de Jean-Baptiste, se trouvent des endroits où Dieu parle de son *fils*, par exemple 13, 30 ss. : « Alors une grande agitation s'emparera des habitants de la terre, de sorte qu'ils prépareront des guerres les uns contre les autres ....peuple contre peuple, royaume contre royaume. Et quand cela arrivera, et lorsque se produiront les signes que je vous ai prédits, *mon fils* apparaîtra... » La dénomination « *Seigneur* » pour le Puissant qui arrivera, ne se rencontre que dans la ligne de tradition représentée par les synoptiques.

De ces sentiments religieux, qui ont produit les paraboles d'Hénoch, dérivent sans doute les idées qui constituaient le noyau primitif de la méditation religieuse de Jésus. Mais tout a chez lui un autre coloris que chez les prophètes pseudonymes ; en effet, les choses sont devenues actuelles et se présentent avec toute la force d'une vie religieuse intense. Pour Jésus comme pour Jean-Baptiste, prédicateur avant lui, le jugement du monde et la manifestation du royaume de Dieu sont proches. L'activité des deux prophètes a pour but de préparer le peuple le plus vite possible aux états à venir, de manière qu'il puisse être admis dans le royaume. L'évangile, c'est le commandement adressé à chacun, de rejeter le fardeau que lui impose son passé, et de recommencer une vie toute nouvelle, telle que l'exige le royaume de Dieu. Le baptême de Jean, qu'ont reçu, à ce qu'il semble, de très grandes parties du peuple (Mc. 1, 5), et qui sert de base à l'activité de Jésus (Mc. 11, 30), est « βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ».

La tradition sur Jean est très faible. Une grande partie de

Digitized by Google

ce qui est raconté se base sur une falsification ; les narrateurs ont voulu subordonner Jean à Jésus. Les renseignements plus détaillés sur la vie religieuse doivent être cherchés dans la tradition sur Jésus. D'ailleurs il est indubitable que celui-ci a mené la réalisation du royaume de Dieu sur terre bien au delà de ce qu'avait pratiqué son maître Jean-Baptiste. Ainsi la confiance active en Dieu : la foi, n'est arrivée sans doute que par l'intervention de Jésus à l'importance extrême dont témoignent les évangiles. Dans le milieu de Jésus, la vie est vécue dans un état d'enthousiasme, par lequel les fidèles triomphent du monde et de tous les démons, et dans lequel on prie Dieu dans la ferme conviction d'être exaucé.

Les croyants savent que le Christ agit du ciel avec une grande puissance, et déjà en qualité de vainqueur. Combien était « agressif », du temps de Jésus, sous la direction du Christ céleste, le royaume invisible de Dieu, cela se voit nettement par les paroles que Jésus adresse aux adversaires, qui attribuaient à Béelzéboul — Satan — l'expulsion des démons opérée par Jésus. Que ce ne soit pas les puissances de Béelzéboul qui agissent, mais des puissances célestes, c'est le signe, dit Jésus, « que le royaume de Dieu a fondu sur vous ». On entend déjà la cognée s'abattre sur les mauvais arbres : « εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ » (Lc. 11, 20). Sur Satan lui-même, que servent les adversaires, le royaume de Dieu a fondu ; c'est pourquoi les hommes malades lui sont arrachés. Le Christ, qui a plus de force, est, comme le montrent les faits, en train d'enlever à Satan son armure : « ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ · ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν » (Lc. 11, 21 s.).

La vie des croyants soumis à l'Évangile ne peut pas, du temps de Jésus, s'être formée uniquement comme une amélioration de santé et de morale, selon le jugement personnel de chacun. La grande règle : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout

Digitized by Google

ton cœur, et ton prochain comme toi-même », a certainement été observée avec un accord conscient par les croyants. On ne peut que difficilement s'imaginer qu'une réponse comme la suivante : « Va, vends tout ce que tu as et le donne τοῖς πτωχοῖς » (Mc. 10, 21) puisse signifier : Donne au hasard tout ce que tu possèdes. Le sens en est probablement que celui à qui est adressée la réponse doit se joindre de toute son âme et avec tout son bien à la congrégation nouvelle qui maintenant réalise, partout dans le pays, les états spirituels du royaume de Dieu. Il lui est promis de recevoir « θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ ». Et comme il s'éloigne tout affligé, Jésus prononce les paroles attristées : « πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται ». Le groupe nouveau est le royaume de Dieu déjà présent sur la terre.

Dans Mt. 5, 23 s., il est parlé d'une question fort importante pour les communautés locales, réalisant la vie du royaume de Dieu : « ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου ». Il n'est guère question ici d'offrandes au temple, mais d'offrandes faites à la communauté des « frères » (1). L'offrande doit être sacrée ; elle ne doit pas être profanée par un démêlé non aplani entre celui qui l'apporte et un de ses « frères ». C'est avec raison que l'ancienne église a appliqué ce passage à l'oblation de dons jointe à la messe. La Didachè (qui ne cite pas précisément ce passage) présente, à l'occasion de la fraction du pain, une exhortation semblable : « πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν » (Did. 14, 2).

Ce doit être certainement à la congrégation consciente et confessante que sont adressées les paroles suivantes : « μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ - - - - μακάριοι

(1) Dont le « θυσιαστήριον » a été la simple table.

Digitized by Google

ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου · χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε · ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ · κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν » (Lc. 6, 20 ss.). Une opposition contre le nouveau Christ des Saints, contre le fils de l'homme, se fait sentir, comme on le voit, dans les synagogues, mais les Saints sont heureux et forts dans leur conviction. D'ailleurs, ils connaissent aussi la crainte religieuse qui les force à se montrer fermes : le Christ peut jeter celui qui renie dans la géhenne : « λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα · καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι . ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε · φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν . ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε » (Lc. 12, 4 s.). C'est le Christ sur son trône de gloire que Jésus fait voir ici à ses amis croyants pour les fortifier dans le combat.

Là où le mot « frère » se rencontre dans les règles morales, il est toujours question du rapport mutuel entre les membres du groupe. Il était de grande importance que ce rapport fût bon, vu que tous devaient posséder en commun ce trésor sacré, la vie éternelle, déjà commencée. Dans Mt. 5, 21 s., Jésus prononce des paroles sévères sur celui qui se met en colère contre son « frère » (celui qui dit à son frère « μωρέ » est passible d'être jeté εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός), et dans 5, 23 s. se trouve la parole déjà citée sur ce qu'aura à faire celui qui, en apportant son offrande, se souviendra que son frère a quelque chose contre lui. Dans le passage sur la poutre et la paille (Mt. 7, 3-5), il s'agit également du rapport avec le frère : « ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου ». Je trouve d'une importance particulière Mt, 18, 15-17 : « ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου . ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου · ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε

Digitized by Google

μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα · ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ · ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης ». On voit que Jésus a mis en usage, dans la congrégation des croyants, une procédure pleine d'égards et de prudence. Mais selon ce qui suit, Mt. 18, 18, le frère intraitable est menacé d'une sorte d'excommunication tant pour le ciel que pour la terre, dans le cas où tous les moyens de douceur auraient été essayés en vain. Le sens doit être que la congrégation décide de sa position par rapport au ciel puisqu'elle décide de sa position par rapport au culte : « ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ ». Dès l'époque de Jésus, le groupe avait sans doute une autorité semblable à celle que, d'après I. Cor. 5, l'ἐκκλησία des Corinthiens pouvait exercer à l'époque de Paul.

Du temps de Jean et de Jésus, la dénomination de ceux qui s'étaient convertis et s'étaient soumis à l'Évangile, a dû être le plus souvent celle de « disciples ». Dans les Actes, cette désignation se trouve encore, appliquée aux personnes qui ne connaissaient que le baptême de Jean. Paul trouva « τινας μαθητάς », dit-on dans le passage où il est raconté que cet apôtre rencontra à Ephèse des chrétiens de la doctrine ancienne. Avant le schisme causé par la résurrection de Jésus, le mot « disciple » ne se rapporte pas nécessairement à tel ou tel maître ; on l'a plutôt rapporté à la source commune de sagesse : le royaume de Dieu (cf. Mt. 13, 52 : « πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν - - »).

La sympathie qui, du temps de Paul, ainsi que postérieurement, réunissait les chrétiens venant de lieux bien éloignés les uns des autres, et qui faisait que les membres de communautés différentes entraient tout de suite en collaboration lorsqu'ils se rencontraient dans leurs voyages, tire certainement son origine du sentiment de communauté qui existait entre les « disciples » juifs des

Digitized by Google

temps les plus anciens. Par l'empreinte caractéristique de la manière d'agir et de s'exprimer que leur avait conférée la nouvelle religion, les disciples des différentes contrées de la Palestine, ainsi que ceux qui habitaient des pays étrangers, ont été facilement reconnaissables les uns pour les autres ; rien n'était plus naturel que, lorsqu'ils se rencontraient dans les voyages, ils se secourussent mutuellement dans le sentiment de l'affinité spirituelle la plus intime, étant donné que le « fils de l'homme » devait réunir avant longtemps ses élus « ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ » (Mc. 13, 27).

Bien qu'on ne puisse pas démontrer qu'il ait existé dans les temps les plus anciens une expression araméenne désignant une unité idéale de tous ceux qui faisaient partie du royaume de Dieu, on peut soutenir toutefois que l'église (ἡ ἐκκλησία) — pour ce qui concerne le monde juif — a déjà été fondée par l'activité de Jean-Baptiste et de Jésus. Sans avoir d'organisation fixe, les « disciples » ont constitué — au dedans de l'église des synagogues — une nouvelle unité. Le « μικρὸν ποίμνιον » dont parle Jésus (Lc. 12, 32) a eu sans doute conscience de lui-même et a aussi été pour d'autres gens facile à reconnaître comme une unité à cause du secours mutuel des membres et surtout à cause de l'aspiration commune de ceux-ci à des valeurs éternelles, aspiration dont les disciples ne devaient pas cacher l'existence au monde. Lc. 12, 32 ss. donne : « μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον · ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν . πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην · ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει · ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται ».

Certaines traces du culte des croyants se sont conservées dans les évangiles synoptiques. Dans les points qui touchent à la christologie, ces traces se trouvent dans l'état de transformation que devait entraîner l'élévation de Jésus à la dignité de Christ. Là où il s'agit cependant du rapport avec le Père, elles sont quelquefois assez nettes et assez claires.

Digitized by Google

Mt. 18, 19 (λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν κτλ.) doit signifier que la réunion cultuelle, même si elle ne se compose que de deux personnes, possède un pouvoir particulier de prière. Et dans Mt. 18, 20 (οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι κτλ.) ce pouvoir est expliqué par la présence du Christ là où deux ou trois personnes sont assemblées *en son nom*. Dans ces paroles est nettement exprimée l'expérience que des forces, impossibles à acquérir pour l'homme isolé, sont mises en activité par l'union religieuse intime.

Les réunions des enfants du royaume portent l'empreinte de l'enthousiasme. Les orateurs sont souvent des prophètes, c'est-à-dire des porteurs de la parole divine. Ces prophètes, dont plusieurs peuvent d'ailleurs être supposés sortis directement de l'école de Jean-Baptiste, font comme Jésus et ses ἀπόστολοι des œuvres puissantes. Ils chassent les démons et guérissent les malades, en vertu des forces de la nouvelle vie qui les remplit.

Il existe des prophètes qui parcourent le pays au service du royaume de Dieu. Et l'attitude que prend, un homme vis-à-vis du prophète itinérant, lorsque celui-ci se trouve devant la porte de la maison pour demander la protection et l'hospitalité, est l'attitude qu'il est considéré comme prenant vis-à-vis du royaume de Dieu. Une parole de Jésus dit : « ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται » (Mt. 10, 41). Cependant Jésus mentionne qu'il est nécessaire que la société contrôle si les prophètes itinérants sont vraiment au service du Christ : « προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες . ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς » κτλ. (Mt. 7, 15-20). On fait d'ailleurs toujours, dans l'assemblée, la distinction entre le vrai enthousiasme et le faux. Mt. 7, 21-23, qui a été à présent modifié suivant les données de la nouvelle christologie, a eu certainement, dans la pensée de Jésus, le sens suivant : Ce n'est pas tous ceux qui dans l'assemblée crient « marana, marana » au

Digitized by Google

Puissant céleste, présent en esprit, qui entreront dans le royaume, mais celui qui « fait la volonté du Père ». Plusieurs diront au Christ au jour de son avènement : « Marana, marana, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, et n'avons-nous pas chassé des démons en ton nom, et n'avons-nous pas fait plusieurs œuvres puissantes en ton nom ? » Mais le Christ leur répondra : « Je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, vous qui faites métier d'iniquité ».

Je considère l'expression « τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ποιεῖν » comme une tournure appartenant au culte et indiquant l'état, conforme à celui qui règne au ciel, dans lequel peuvent se mettre les membres de l'assemblée. Et je vois une relation intime entre cette expression et le troisième article du *Pater* : « γενηθήτω τὸ θέλημά σου ». Le *Pater* est exclusivement une prière de culte et non pas une prière par laquelle chacun s'occupe de ses besoins privés. Malgré les modifications apportées, dès l'âge le plus ancien de la messe, à la conception des cérémonies sacrées, pratiquées dans l'assemblée des croyants, le *Pater* continue à figurer dans la partie centrale de la messe, au moment où la communauté se prépare à recevoir la nourriture consacrée. Cela vient de ce que l'ancienne église savait, dès l'époque des apôtres, et par une tradition purement liturgique, indépendante des « évangiles », que Jésus avait appris à l'assemblée des disciples à invoquer le Père par ces paroles mêmes, prononcées par toutes les voix à la fois.

Sans doute, il ne faut pas voir dans le *Pater* une formule rituelle prescrite par Jésus. L'usage liturgique de cette prière n'a certainement pas été ordonné par lui ; il a été établi volontairement d'une manière facile à comprendre. Non seulement du temps des apôtres, mais bien plus tard dans les périodes suivantes, le président en fonction a sans doute eu pour tâche de formuler le contenu des prières que les participants de l'assemblée devaient réciter en commun, aussi bien que celui des prières qu'il devait réciter lui-même au nom de l'assemblée. Tout « pro-

Digitized by Google

phète » vrai a connu « la voie de Dieu » et a su trouver, par conséquent, des paroles satisfaisantes. Cependant, l'assemblée a eu dans le *Pater* un paradigme bien connu et très honoré, auquel on pouvait toujours revenir avec confiance, et lorsque le temps arriva où le sens des formes fixes commença à s'éveiller, il en est rapidement résulté, pour ce qui concerne la prière commune, que le *Pater* a été déclaré canonique. Ce développement appartient à l'âge le plus ancien de la messe. Du temps des liturgies écrites, le contenu de ce qu'on appelle la préface du *Pater*, ainsi que de l'addition appelée l'*embolisme*, témoigne souvent d'une manière tout à fait claire, que la récitation du *Pater* a été considérée autrefois comme l'acte le plus important de la messe. Je reviendrai plus tard sur ce point.

Comme l'activité de Jésus avait pour but de transformer la vie journalière en celle du royaume de Dieu, pour que les disciples, à l'avènement de celui-ci, pussent passer dans les états nouveaux sans souffrir du jugement, il est bien naturel que le culte de la congrégation devait tout d'abord comprendre le repas, qui était déjà, pour le sentiment populaire profond, l'action sacrée de toute vie en communauté. Le culte chrétien consiste donc, à son origine comme à l'heure actuelle, dans la prière commune et le repas commun. Mais tandis que ce dernier n'est maintenant qu'une petite cérémonie indiquant un repas, dans le premier culte chrétien il en a été un véritable, rassasiant le corps, réjouissant et enrichissant l'esprit. On trouve chez Clément d'Alexandrie des témoignages sur ce repas sacré. Dans son Παιδαγωγός (livre II, ch. I), cet auteur s'occupe du contenu spirituel du repas ainsi que des détails pratiques concernant le manger et le boire. Il ressort de sa description qu'on mangeait toutes sortes de nourriture ordinaire. Mais Clément s'élève en paroles sévères contre l'intempérance et le raffinement, et il indique, comme exemples, plusieurs aliments simples, appropriés au repas. Pour nous, dit-il, qui nous efforçons d'obtenir la nourriture céleste, il nous faut savoir nous rendre maîtres de notre ventre, qui est inférieur au

Digitized by Google

ciel (ἡμῖν δὲ τοῖς θηρωμένοις τὴν βρῶσιν τὴν ἐπουράνιον ἄρχειν ἀνάγκη τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν γαστρός). Les gens qui par leur gourmandise, traitent d'une manière indigne « τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην » se trompent s'ils pensent pouvoir obtenir « τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ ». Plus loin Clément dit « ἀγάπη δέ τῷ ὄντι ἐπουράνιός ἐστι τροφή, ἑστίασις λογική », et il cite à ce propos, Lc. 14, 15 : μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Le nom très particulier de « ἀγάπη », qui de bonne heure avait été donné au repas sacré, montre que l'amour mutuel entre tous les participants de la réunion, était l'élément auquel on attribuait la plus grande importance. Clément dit : « κἂν ἀγαπήσῃς κύριον τὸν θεόν σου καὶ τὸν πλησίον σου, ἐν οὐρανοῖς ἐστιν αὕτη ἡ ἐπουράνιος εὐωχία ». L'invocation de Dieu par laquelle on consacrait le repas avait donné lieu à la création d'un autre nom particulier pour celui-ci. Ce nom se trouve mentionné chez Clément à propos des paroles de Paul (Rom. 14, 6) : ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ κτλ., auxquelles l'auteur ajoute : « ὡς εἶναι τὴν δικαίαν τροφὴν εὐχαριστίαν · καὶ ὅ γε ἀεὶ εὐχαριστῶν οὐκ ἀσχολεῖται περὶ ἡδονάς ».

Chez Clément, l'idée que le culte — bien que pratiqué dans des conditions terrestres — fait déjà partie du royaume de Dieu, ou, pour ainsi dire, a lieu déjà dans le ciel, prédomine particulièrement. Et c'est justement cette idée qu'il faut saisir pour bien comprendre le christianisme le plus ancien. En partant de là, on pourra arriver, à l'aide du *Pater*, à s'expliquer l'essence de la messe la plus ancienne. Certainement les mots « ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος » désignent « notre pain futur », « notre pain à venir » (ἐπιέναι). Jérôme a trouvé, dans « Tract. de Ps. 135 » (Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 2, 262) le mot juste lorsque, au sujet de la forme du 4e article du *Pater* rencontrée « in hebraico evangelio secundum Matthaeum », il donne pour « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον » la transcription suivante : « panem, quem daturus es nobis in regno

Digitized by Google

tuo, da nobis hodie ». Sans doute le mot מחר, que Jérôme nous a transmis de cet évangile « hébraïque » dont il parle (Migne, P. L. XXVI, 44), doit être le mot araméen même. d'où dérive « ἐπιούσιος ». Je reviendrai plus tard aux questions linguistiques.

En ce qui concerne Jésus, il faut supposer qu'il a considéré le royaume de Dieu comme étant déjà présent dans le culte de la congrégation. En disant aux disciples : « εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν » (Lc. 12, 32), il rappelle à ceux-ci ce qu'ils ont déjà reçu et ce qu'ils reçoivent toujours dans ce monde. En priant de la manière donnée en exemple dans le *Pater*, les disciples parviennent à entrer tout de suite dans le royaume à venir. Mais l'église a perdu d'assez bonne heure l'intelligence profonde du *Pater* ; le groupe des idées émanant de la prédication de Paul, et surtout des paroles appelées à présent « les paroles de l'institution », triompha bientôt dans la liturgie. Dans ce qui suit, je parlerai des détails du *Pater* ; pour le moment je ne ferai que donner une brève exposition de son contenu. Quoique le texte en soit bien connu, je commencerai toutefois par le citer, selon Mt. 6, 9-13, qui a conservé la forme même donnée par les liturgies :

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς · ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου · ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου ·

γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ·

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον .

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν ·

καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Toute cette εὐχή envisage l'état céleste de l'assemblée et le repas sacré. Elle a pour but de faire descendre sur l'assemblée la force du ciel et d'écarter le mal. Par l'impératif aoriste, employé dans tous les articles, l'homme, qui a traduit le *Pater* de l'araméen a présenté cette prière comme une prière cultuelle. Elle vise les

Digitized by Google

conditions actuelles ou plutôt : l'absolu (1). Elle est intimement liée à l'acte sacré, célébré à ce moment-là : au culte par lequel est créé la ζωὴ αἰώνιος de la congrégation. Le sens peut être rendu à peu près de la manière suivante : Que ton nom soit à présent sanctifié en nous, que ton règne vienne à nous à cette heure, que ta volonté soit faite dans cette réunion terrestre comme au ciel. Donne-nous aujourd'hui notre pain futur. Pardonne-nous maintenant nos péchés, pour que nous puissions profiter de l'acte sacré ; nous nous sommes préparés nous-mêmes en pardonnant à ceux qui nous ont offensés. Ne nous induis point en tentation pendant que nous sommes réunis ici, mais délivre-nous de l'influence du Malin dans notre assemblée. — Par le *Pater* toute la χάρις divine est appelée sur l'assemblée et sur la nourriture qu'on a pieusement apportée. Celle-ci se transforme en *nourriture spirituelle*. Par cette désignation la cène est en fait caractérisée dès l'époque la plus ancienne. L'*eucharistia* finale de la liturgie de la Didachè, dans laquelle se font sentir clairement des réminiscences du *Pater*, est ainsi conçue : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου · πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ · ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας » (Didachè 10). Dans cette *eucharistia* est mentionné, comme dans

(1) Je présente ici à M. le Professeur A. B. Drachmann de Copenhague mes remerciements les plus sincères pour ses observations concernant la langue du *Pater*.

Digitized by Google

le *Pater*, le saint nom du Père ; celui-ci demeure, selon le culte, ἐν ταῖς καρδίαις. La voie de la connaissance et de la foi, par laquelle on atteint, au moyen du culte, l'immortalité, a été annoncée par Jésus, « le serviteur de Dieu ». Cette appellation, appliquée à Jésus, montre qu'on s'est encore souvenu, à l'époque où cette *eucharistia* a été rédigée, que celui qui était maintenant le Christ, était originairement apparu comme prophète et avait opéré les œuvres d'un prophète. Il est dit, en outre, que Dieu a créé le monde entier (τὰ πάντα) en l'honneur de son nom, et que (dès le commencement) il a donné aux hommes le manger et le boire « ἵνα εὐχαριστήσωσιν ». Cet état de choses (détruit par le péché) a été maintenant rétabli et glorifié par le fait que Dieu nous a accordé, par son serviteur, du manger et du boire spirituels. En tout premier lieu Dieu est loué parce qu'il est δυνατός, c'est-à-dire parce que l'assemblée se sent pénétrée de sa force ; la Didachè date d'avant l'époque des formules vides (1). A la fin, l'assemblée reprend dans son *eucharistia* le motif « délivre-nous du Malin », et demande en outre la perfection de la communauté, toujours dans la langue absolue du culte, dans laquelle aucun égard n'est pris à l'étendue du temps. Le culte renferme en lui toute perfection ; il est αἰώνιος.

Comme il est de règle dans les liturgies postérieures, que la prière « délivre-nous du Malin » soit de nouveau prise dans ce qu'on appelle les « embolismes », insérés après le *Pater*, de même qu'elle l'est dans l'*eucharistia* finale dans la Didachè, il y a lieu de croire qu'il faut considérer la dite *eucharistia* comme

(1) Au point de vue de la forme il est juste, bien entendu, de considérer la notion de Dieu chez les croyants du temps de Jésus comme étant le résultat d'un développement ultérieur de la notion de Jahvé ; l'imagination religieuse a tiré ses sujets de l'Ancien Testament. Mais, à proprement parler, le Dieu du christianisme le plus ancien était un Dieu nouveau et vivant, comme le Christ. Le nouvel entrain courageux et la joie intense des hommes qui, dans l'union fraternelle, avaient trouvé le moyen capable de renouveler le monde, ont conféré à un créateur du monde — à un père divin dans les cieux — une forte empreinte de réalité, semblable à celle que les fêtes religieuses des peuples primitifs confèrent aux dieux.

Digitized by Google

une sorte de type primitif des embolismes. Et on peut supposer que l'importance originaire de l'embolisme dans la liturgie a consisté dans le fait que l'assemblée se rappelait, après le repas (« μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι » Did. 10, 1) et au moyen de cette prière, le *Pater* (ou la prière correspondante) que tous avaient récitée en commun avant le repas.

Dans la Didachè, le repas rassasiant qu'on vient de prendre, est traité, comme nous le voyons, d'aliment et de boisson spirituels. Les paroles témoignent d'une expérience primitive, forte et profonde, dans laquelle la matière s'unit étroitement à la force spirituelle.

Clément d'Alexandrie rend encore tout honneur au côté matériel du repas sacré. Origène, au contraire, est porté à le négliger. Dans Περὶ εὐχῆς, ch. 27, où cet auteur mentionne « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον », il ne veut penser par là qu'à la parole, c'est-à-dire à la parole de Dieu qui est la nourriture de l'âme. Il n'a guère senti, aussi fort que Clément, la joie naturelle de la κοινωνία à l'égard de la nourriture.

On suppose, en général, que la sainte cène a été instituée par Jésus au moyen de son dernier repas, auquel seuls les apôtres auraient pris part avec lui. Les apôtres auraient été chargés d'établir suivant le modèle donné la célébration d'un repas sacré parmi les croyants. On cherche un appui à cette supposition dans les récits des synoptiques et les paroles de Paul de 1. Cor. 11, 23-25.

Il est à remarquer à ce sujet que ni Paul ni les synoptiques ne disent que ce repas de Jésus, pris dans la nuit de la trahison, ait constitué l'origine du repas sacré. Et on peut ajouter qu'il y a tout lieu de croire qu'ils ne l'ont pas pensé non plus.

Si, néanmoins, on désire maintenir la supposition mentionnée, d'autres difficultés se présentent.

Si l'on dit que le dernier repas de Jésus a eu lieu exactement sous la forme que décrivent les synoptiques, on rencontrera l'objection que ce repas ne se prête certainement pas à être imité

Digitized by Google

tous les jours dans les communautés, et que la tradition ne montre pas non plus qu'il ait jamais été imité dans l'église la plus ancienne (indépendante des synoptiques). Ou bien, il sera objecté que le repas, sous la forme que lui prêtent les synoptiques, n'est pas du tout historique, vu que les paroles que Jésus aurait prononcées à la distribution du pain et de la boisson, doivent être attribuées à Paul, qui les donne, dans 1. Cor. 11, 23-25, avec l'introduction « ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου », et vu que le trait que Jésus et les apôtres auraient mangé « la pâque » doit être considéré comme une exagération postpaulinienne de cette espèce de symbolisme dont Paul se sert dans 1. Cor. 5, 7 : « καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός ». Peut-être la remarque sera-t-elle faite que Jésus a sans doute été mis à mort avant la fête (Mc. 14, 1 s., cf. Wellhausen : *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911, p. 130 ss.), et que, par conséquent, il n'a pas pu participer à « la pâque ».

Et si l'on suppose qu'en éliminant « la pâque » et les paroles qui auraient été prononcées par Jésus à la distribution du pain et de la coupe, on arriverait à une forme du dernier repas de Jésus ayant pu servir de modèle à la sainte cène, l'objection sera faite qu'une origine aussi tardive du culte chrétien est en tout cas invraisemblable. Le culte qui, selon les premiers chapitres des Actes, était en pleine prospérité à Jérusalem peu après la mort de Jésus, ne semble pas avoir été d'une institution récente.

Ce dernier raisonnement me semble être décisif. La conception la plus vraisemblable est que Jésus a institué le culte dès une époque très reculée de son activité. Il faut s'imaginer que lui-même et ses collaborateurs ont établi le culte partout où ils s'avançaient parmi le peuple, et qu'après leur arrivée à Jérusalem, ils l'ont établi là aussi parmi les croyants. Selon les Actes des apôtres il existe à Jérusalem, après la mort de Jésus, une communauté de « frères ». Son existence est pour le narrateur un fait tout naturel ; il est dit seulement que la communauté augmente beaucoup lorsque Pierre a proclamé Jésus comme Christ.

Digitized by Google

Quelques passages très intéressants fournissent des renseignements sur la vie cultuelle de cette communauté. Dans 2, 42 il est dit des nouveaux-baptisés : « ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς », et dans 2, 44 ss. se trouve le récit suivant sur la communauté qui s'assemble, soit par groupes, dans les maisons, soit au grand complet, dans le temple : « πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν, καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν . ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό ». Les pratiques ici mentionnées, qui sont observées avec allégresse et en louant Dieu, et qui, pour ce qui concerne la forme, sont évidemment en rapport intime avec la vie journalière des Juifs, sont à considérer comme des manifestations de la vie sociale et religieuse due à l'activité de Jésus comme prophète. Les croyants se transportent, eux-mêmes et leur repas commun, dans le royaume de Dieu déjà présent et actif sur la terre. Et le Christ qui est aux cieux introduit toujours, maintenant, comme du temps de Jésus, des nouveaux croyants dans ce domaine du salut éternel.

La mort et la résurrection de Jésus n'ont pas obligé la communauté la plus ancienne de Jérusalem à apporter des modifications au culte. Mais la christologie née par suite de la résurrection a entraîné plus tard, par voie indirecte, des modifications radicales du culte de l'église entière.

Abstraction faite des endrcits où ont eu lieu les événements sur lesquels s'appuyait la conviction de la résurrection de Jésus, Jérusalem peut certainement être considérée comme le point de départ de la croyance que Jésus est identique au Christ. Sous la direction de Pierre, aux expériences personnelles et aux interprétations individuelles duquel on attribue — et sans doute avec rai-

Digitized by Google

son — une très grande importance, un nombre considérable des croyants avaient fait l'expérience que Jésus vivait toujours. Il avait été vu par Pierre et par « les douze », et ensuite par plus de 500 « frères » à la fois, raconte Paul, dans 1. Cor. 15, 5 s. A tout cela était venu s'ajouter le fait que l'Esprit Saint, que tous les croyants ne possédaient pas autrefois, avait été répandu sur l'assemblée entière. Aussitôt après cette première descente de l'Esprit, Pierre aurait proclamé au peuple de Jérusalem : « Hommes Israëlites, écoutez ces paroles : Jésus τὸν ναζωραῖον (1), homme approuvé de Dieu parmi vous par des œuvres puissantes, des merveilles et des prodiges....., vous l'avez fait périr en le crucifiant par la main des Gentils. Mais Dieu l'a ressuscité..... nous en sommes tous témoins. Elevé par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez maintenant.... Que toute la maison d'Israël connaisse donc avec certitude que Dieu l'a fait et Seigneur et Christ ». La communauté de croyants dirigée par Pierre était donc, par suite d'événements très étranges, arrivée à la conviction que Jésus était devenu identique à cette puissance spirituelle agissant dans le culte et appelée le Christ.

Que l'expression désignant le Christ soit double dans le sermon attribué à Pierre (Act. 2, 36 : καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός), c'est ce qui trouve probablement sa raison dans la circonstance que le mot employé dans l'invocation ne devait pas être omis à cet endroit. Le Puissant au ciel présent dans la réunion cultuelle, pouvait être appelé de plusieurs noms différents de Christ, ainsi que du titre de « Seigneur », mais il ne pouvait être *invoqué* que par le mot Seigneur (marana, mari).

Les renseignements sur la congrégation de Jérusalem, que renferment les premiers chapitres des Actes, donnent une impression assez nette du culte chrétien originaire, ce culte qui

(1) Il n'est pas vraisemblable que ce terme se rapporte à « Nazareth ». Il indique plutôt que Jésus appartenait au même parti religieux que Jean-Baptiste.

Digitized by Google

n'était influencé par aucune réflexion sur la passion et la mort de Jésus. Et par la liturgie de la Didachè on peut avoir une idée de la nature des actions de grâces adressées à Dieu dans ces temps les plus anciens ; car bien que cette liturgie date d'une époque beaucoup plus avancée, la passion et la mort de Jésus n'y sont encore pas du tout mentionnées. Les actions de grâces de la Didachè concernent directement, ainsi que le *Pater*, la réalisation du royaume de Dieu sur la terre.

Dans les méditations faites au sujet de la passion et de la mort de Jésus, on peut distinguer deux genres extrêmement différents. Suivant l'un, le Christ a été sacrifié par la volonté de Dieu au profit des croyants. Le commencement de cette manière de comprendre le destin de Jésus semble avoir été une interprétation de Esaïe 53. Suivant l'autre genre de méditations, qui est celui qu'on trouve exprimé dans les épîtres de Paul, les croyants — tout en tirant profit de la passion du Christ — sont appelés, par le culte, à partager eux aussi cette passion. Ils parcourent eux-mêmes « en Christ » le chemin qui, à travers les souffrances et la mort, conduit à la résurrection et à la gloire. Il est probable qu'un laps de temps assez long s'est écoulé avant qu'une quelconque de ces sortes de « passion du Christ » ait été mentionnée dans les actions de grâces des liturgies ; même la passion du Christ paulinienne qui était vraiment d'espèce cultuelle, n'a certainement pas été présente, à l'heure même du culte, dans les paroles prononcées, mais seulement dans la volonté et les pensées des participants. On peut supposer que non seulement les communautés des « douze apôtres », mais aussi les communautés établies par Paul, ont fait longtemps leurs actions de grâces à peu près de la manière qui se trouve indiquée dans la Didachè.

Les recherches de Wetter (voir surtout « *Altchristliche Liturgien* » (1), I, p. 58 ss.) ont démontré que les paroles appelées

(1) Gillis Wetter : Altchristliche Liturgien, fasc. I et II, se trouvent dans « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments » éditées par Bultmann et Gunkel, années 1921 et 1922.

Digitized by Google

« paroles de l'institution » n'ont été introduites qu'assez tard dans les liturgies des diverses sections de l'église. Il y a même deux ou trois liturgies orientales auxquelles ces paroles ne sont pas parvenues. Les paroles de l'institution se sont accordées aussi mal que possible avec les vieux matériaux liturgiques dans lesquels elles ont été insérées parce que ceux-ci se composaient principalement de prières, d'actions de grâces et d'hymnes. On peut voir encore dans certaines liturgies que le placement de cette récitation historique de ce que Jésus fit et dit à son dernier repas, a été difficile. Mais l'introduction des paroles de l'institution a constitué le terme d'un long développement liturgique dans lequel les idées de la passion du Christ avaient déjà été exprimées par d'autres paroles, à savoir par des paroles qui d'une manière naturelle faisaient partie des actions de grâces. Justin Martyr qui ne semble connaître aucune récitation liturgique des paroles de l'institution, dit dans *Dial. cum Tryph.*, ch. 41, que Jésus-Christ nous a ordonné de célébrer (ποιεῖν) le pain de l'eucharistie « εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων » afin que nous rendions grâces à Dieu à la fois parce qu'il a créé, à cause de l'homme, le monde et tout ce qu'il renferme, et parce qu'il nous a délivrés de la honte dans laquelle nous vivions, et a abattu les puissances mauvaises « διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ ». Aux anciennes actions de grâces du repas sacré on a ajouté des paroles concernant les effets de la passion du Christ. Peut-être cet usage nouveau a-t-il commencé à Rome au début du 2e siècle. Le « Liber pontificalis » renferme à propos de l'évêque Alexandre I de Rome (105-115?) la note suivante : « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum quando missae celebrantur ». Cependant, à cette première époque les effets de la passion du Seigneur n'ont guère été longuement exposés dans les actions de grâces. En tout cas ils n'y ont pas tenu une place dominante. Si l'on examine les descriptions du culte chrétien données par Justin dans *Apol* I, on ne trouve

Digitized by Google

indiqué pour les actions de grâces qu'un contenu d'origine ancienne c'est-à-dire concernant les bienfaits dont le créateur du monde a fait le don direct aux hommes.

Or, en approfondissant les renseignements que fournit Justin, dans *Apol. I*, sur la vie de la congrégation chrétienne, ainsi que les indications positives qu'il fait au même endroit sur le contenu des prières et des actions de grâces cultuelles, on trouve tout cela en conformité parfaite avec ce qu'on connaît par la partie du livre des Actes concernant Jérusalem, et par la liturgie de la Didachè. Le secours mutuel à l'égard des besoins matériels forme encore la base large et solide du culte, et la foi en Dieu, créateur du monde, en est toujours la force. Quant à la première place qu'occupe pour les chrétiens la foi en Dieu, l'idée que les glorifications de Dieu se font « διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου » ne constitue aucunement une restriction. Cette idée est probablement la suite directe de l'idée de la présence du « Seigneur » au culte, idée qui existait déjà du temps de Jésus.

Je désire relever ici quelques passages de la première Apologie qui montrent combien ferme se maintient la tradition. Au commencement du ch. 67 se trouvent les paroles suivantes : « οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου », et dans la description donnée au même chapitre de la réunion ayant lieu τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ il est dit : « οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται ». Ces descriptions correspondent bien aux descriptions du livre des Actes, telles qu'on les rencontre dans 2, 44 ss., et 4, 32 ss. : Les chrétiens préparent, de la même manière que dans

Digitized by Google

les premiers temps de la foi, un nouvel état de choses, un monde nouveau. Et on voit par le ch. 13 qu'ils sont encore, ainsi que dans les Actes 2, 47, αἰνοῦντες τὸν θεόν avec toute la force de la foi : « ἄθεοι - - - - οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι - - - - λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες ».

Dans les dernières paroles du passage cité se voit un témoignage que la tendance cultuelle de la congrégation chrétienne est toujours la même que celle qui est représentée par le *Pater* et par la liturgie de la Didachè. Vu que l'expression « ἀφθαρσία » est à considérer comme équivalent à l'expression plus ancienne « ζωὴ αἰώνιος » (ainsi que le mot « ἀθανασία » dans Didachè 10, voir plus haut p. 23), il faut supposer que Justin, en prononçant que les chrétiens font, pendant leurs offices divins, en vertu de la foi en Dieu, des prières par lesquelles ils demandent d'être mis de nouveau dans l'état incorruptible, pense, non seulement à l'espoir des chrétiens d'un salut futur, mais aussi à un état de vie joint au culte, c'est-à-dire à une réalisation du règne de Dieu et de la vie éternelle s'accomplissant au moment même (cf. Clem. Rom., 1. Cor. 35, 1 ss.).

Il semble que du temps de Justin, la communauté n'ait pris que du pain et de l'eau mêlée de vin pour les repas auxquels elle était au complet. Que les chrétiens aient cependant continué à célébrer également des repas tout ordinaires comme des repas sacrés, c'est ce qui est certain. Autrement il serait impossible que Justin pût dire au ch. 13 : « Nous sommes τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς - - - - λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν ὅση δύναμις αἰνοῦντες », et de nouveau au ch. 67 : « ἐπὶ πᾶσί

Digitized by Google

τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου ». Le fait est probablement que, du temps de Justin, on s'est restreint, pour des raisons pratiques, à ne prendre que le pain et la boisson pour le repas sacré, célébré dans de très grandes assemblées, tandis que dans des assemblées plus petites, on a eu aussi, comme auparavant, d'autres aliments ordinaires. Un siècle plus tard, les usages de l'église se sont, en tout cas, établis à peu près de cette manière, comme on le voit par l'épître 63 de Cyprien. Par cette épître, Cyprien s'adresse à quelques communautés de l'Afrique ayant l'habitude de ne prendre pour le repas sacré, qui a lieu le matin de bonne heure, que du pain et de l'eau. Il exige — avec des motifs détaillés — qu'on « offre » de l'eau mêlée de vin. Et il déclare entre autres : « an illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus ? sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem *fraternitate omni praesente* celebremus ». Il résulte de ces paroles que la « cena » des milieux plus restreints pouvait encore, du temps de Cyprien, être accompagnée du rite du repas sacré (offerimus !), mais que le repas commun du matin qui, à cette époque, était certainement le seul moyen par lequel on pût obtenir que *tous* les membres de la congrégation participassent chaque jour au sacrement, était devenu l'unique symbole entièrement reconnu de la κοινωνία sacramentelle.

Si l'on prend dans leur sens littéral les paroles de Justin, citées ci-dessus, ou aura l'impression qu'à son époque chaque repas pour lequel des membres de la communauté s'étaient réunis, a été célébré comme un repas sacré, quel que fût le nombre des participants. Cette conception s'accorderait avec l'idée juive originaire : la transformation de la vie journalière en vie du royaume de Dieu. Si cependant on n'ose pas soutenir que tel a été l'usage du temps de Justin, il faut supposer au moins que beau-

Digitized by Google

coup de repas communs privés ont été célébrés, à cette époque encore, comme des repas vraiment sacrés. Certainement, la communauté n'a pas encore eu lieu de craindre que la κοινωνία sacramentelle ne fût pas réalisée tous les jours d'une manière satisfaisante, car le secours mutuel prêté dans la congrégation a dû avoir pour effet que chaque membre eût tous les jours occasion de participer quelque part à un repas commun sacré (« οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ συνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί »). A des repas de ce genre on a loué Dieu λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, notamment par la récitation commune, à haute voix, du *Pater*. Et le simple rite juif de l'acte sacré a toujours été observé : Personne n'a mangé d'aliments solides avant que τὸ κλάσμα eût été distribué, et personne n'a bu de boisson avant que τὸ ποτήριον eût été administré.

Justin a lu sans doute les épitres de Paul, mais il n'en a guère profité. Il est probable qu'il n'a pas aimé la tendance de celui-ci ; lui-même doit avoir trouvé son christianisme dans des milieux où l'on s'en tenait principalement à l'ancien type de doctrine, à savoir à celui de Jérusalem. Cependant aucun chrétien du 2e siècle n'a pu échapper à l'influence de Paul. L'école de celui-ci avait exercé son influence par tout le monde, et avait agi — sinon par son esprit, au moins par ses phrases toutes faites — sur la christologie de toute l'église. Justin, qui n'a pas subi l'influence du paulinisme originel se trouve donc devoir beaucoup à la christologie d'un paulinisme secondaire.

Ici un coup d'œil rétrospectif est nécessaire. Autant que je puis le voir, il n'existe rien qui indique que le sentiment joint au culte ait subi une transformation essentielle au cours de la période que rappellent les premiers chapitres du livre des Actes. Pendant les premières années après l'élévation de Jésus à la dignité de Christ, on a seulement eu conscience, dans le culte, que lorsque le Christ était présent — comme il l'était autrefois — c'était la volonté de Jésus qui était présente. Sans doute on a commencé de très bonne heure à tirer de l'Écriture des passages se prêtant

Digitized by Google

à expliquer l'incarnation, alors passée, du Christ céleste. Entreprise qui a été extrêmement avantageuse, non seulement parce que le Christ de Jahvé avait été originairement un homme de nature terrestre, mais aussi parce que certains passages graves ou tragiques de l'Écriture, qui, à leur origine, n'avait pas de relation avec le Christ, pouvaient être appliqués à la vie et à la mort de Jésus. Le chapitre 53 d'Esaïe a eu une importance toute particulière pour la société chrétienne méditant sur la tragédie de Jésus : La tragédie du prophète des temps anciens, que rappelle ce chapitre, a pu être appliquée à Jésus presque mot à mot. De bonne heure, on a su parler, parmi les croyants, de ce Christ qui a été meurtri pour nos péchés, frappé pour nos iniquités. Cependant, une telle étude de l'Écriture ne semble avoir eu l'influence ni sur la pratique cultuelle ni sur la conception du culte. La pratique religieuse ancienne, c'est-à-dire l'acte liturgique accompli depuis les temps de Jésus, par lequel on implorait sur l'assemblée, au nom du Christ, les forces du règne de Dieu, et l'élément nouveau, à savoir le fait que ce Christ, qui devait venir en gloire pour la victoire du royaume de Dieu et pour le jugement du monde, avait, revêtu de la nature humaine, souffert pour les pécheurs, ces deux choses semblent avoir existé côte-à-côte sans rapport intime jusqu'à l'intervention de Paul.

Celui-ci créait dans ses communautés une existence « ἐν χριστῷ Ἰησοῦ », qui, à ce qu'on voit, n'a pas eu de base dans le rapport originaire entre le Christ et les croyants. On ne trouve aucune indication que Jésus ou Pierre aient connu une existence « ἐν χριστῷ », qui pourrait être considérée comme le modèle spirituel du sentiment cultuel particulier, dans lequel sont écrites les épîtres de Paul.

Il s'agit chez cet auteur d'un sentiment qui s'empare de l'âme des croyants dans tout ce qu'ils entreprennent dans leur assemblée et qui les suit dans la vie journalière comme une puissance conduisant chacun d'eux, à travers les souffrances de Jésus-Christ, à la mort et la résurrection de celui-ci. Ce sentiment se manifeste

Digitized by Google

d'une manière spéciale dans les « paroles de l'institution », qui ont depuis trouvé place dans les « Évangiles », et qui — interprétées par la postérité d'une façon que Paul ne peut aucunement avoir imaginée — donnèrent lieu à une transformation lente du culte chrétien.

D'ailleurs, dans des observations à cet égard, il faudrait toujours dire : les paroles *nommées* « paroles de l'institution ». Car Paul qui, par la remarque « ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου » (1. Cor. 11, 23), s'annonce comme celui qui a révélé au monde les paroles que Jésus aurait prononcées la nuit de la trahison. à la distribution du pain et de la coupe, n'a aucunement indiqué qu'il fallait voir dans ces paroles « l'institution » de la sainte cène. Et connaissant sans doute la cène des vieilles communautés il n'a jamais pu être de cet avis. Aussi bien, si quelqu'un avait émis, à cette époque, l'idée d'une telle origine pour la sainte cène, ses contemporains n'auraient pu y ajouter foi. Paul, ses contemporains, la postérité la plus proche, et sans doute encore les synoptiques ont certainement considéré les paroles de la dernière nuit de Jésus comme des observations ajoutées par Jésus, sur le seuil de la mort, à ce qu'on savait déjà au sujet de la sainte cène.

Pour être bref, je conserverai dans ce qui suit le nom courant « paroles de l'institution ».

Ces paroles prirent au cours des temps une signification extrêmement banale ; mais pour Paul lui-même elles ont eu une grande profondeur. On voit par 1. Cor. 10 et 11, qu'il existe pour lui la relation la plus intime entre le repas cultuel de la communauté et le Seigneur Jésus qui souffre et meurt. La « ἀνάμνησις » qui, suivant 11, 24 s., se rattache à la cérémonie de communion du repas, et qui pénètre donc toute la célébration de celui-ci, est un sentiment de culte qui place les participants dans un état d'expérience spirituelle de la mort du Seigneur, état d'expérience qui les met à même de s'approprier la force de sa résurrection. Le service divin est devenu chez Paul, d'une manière

Digitized by Google

vraiment « primitive », le drame de la mort du Seigneur. Les deux grandes données religieuses hétérogènes des croyants, la plus ancienne : l'action de vivre la vie du royaume de Dieu et d'en manger la nourriture, en vertu de la foi en Dieu, avant que ce royaume ait gagné la victoire définitive, et celle plus récente : la présence du Christ céleste avant la fin de cet âge, « σχήματι ὡς ἄνθρωπος », pour la passion, la mort et l'élévation à la gloire, ces deux données représentent chez Paul une unité cultuelle, l'une d'elles étant simplement identique à l'autre. Pour suivre les développements de la pensée de Paul dans ses lettres, il faut accepter l'idée, que la communauté, ses dons, sont saint baiser, sa prière au Père, sa κοινωνία, qui est dans le pain et dans la coupe, son repas, ses louanges et tout ce qui appartient d'ailleurs à sa vie, font une unité identique à celle qui consiste en Jésus-Christ, son abaissement au profit des hommes, son corps et son sang, sa crucifixion, sa mort, sa mise au tombeau, sa résurrection, son entrée à la gloire. Il ne faut pas détacher de l'ensemble deux éléments, un de chaque groupe, pour soutenir précisément quelque rapport fixe entre ces deux éléments. Ce n'est que momentanément — dans des éclairs poétiques ou dans des discours spirituels — qu'on peut rapprocher deux par deux les détails du culte. La communauté « est » le Christ, ou la nourriture « est » le Christ ; chacun de ces deux rapprochements est possible, mais aucun d'eux ne doit être soutenu et examiné logiquement. Les membres de la communauté « sont » les membres du Christ, le pain « est » son corps, la boisson « est » son sang ; ces rapprochements sont également possibles, mais ne doivent pas plus être maintenus que le rapprochement du baptême avec la mise au tombeau, parallèle qui se trouve dans Rom. 6, 4, où il est dit : « συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον ». Les interprétations du culte, faites par Paul, contiennent la même symbolique éparse et momentanée qu'on trouve en général dans les cultes primitifs. On ne doit pas plus employer en conséquences logiques ordinaires les interprétations de Paul

Digitized by Google

que les interprétations du sacrifiant de l'Agnistoma, qui dit par exemple après le bain à son vêtement de toile neuf : « Tu es le corps de Soma, protège mon corps », et au collyre : « Tu es la prunelle de Vritra,..... protège mon œil » (Caland et Henry : L'Agnistoma. p. 12 s.).

Par la forme du rapprochement entre le pain et le corps et entre la boisson et le sang, qui se trouve dans 1. Cor. 10, 16, Paul effleure une des notions afférentes à l'origine au repas, savoir la κοινωνία qui consiste entre les croyants : « τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστιν; ». Il le fait d'une manière encore plus nette dans le verset suivant : « ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν · οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν ». Mais dans la pensée de Paul l'élément nouveau prédomine ; avant tout la κοινωνία a pour conséquence que chaque membre de la communauté suit, avec son corps et avec son sang, la même voie, par des tribulations jusqu'à la gloire, que parcourut Jésus-Christ. C'est ce qui s'appelle être en Christ. Dans Philipp. 3, 8 ss., Paul parle de sa ferme volonté de participer à cet état cultuel : « ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα ἵνα χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν ». Au contenu du culte paulinien se rattache directement le fait que la littérature la plus ancienne sur les martyrs se sert souvent de la langue cultuelle, et qu'elle parle quelquefois du martyr comme s'il était le Christ. Voir Wetter : *Altchristliche Liturgien* I, p. 133 ss. sur le martyre dans l'ancienne église.

L'espèce de méditation sur laquelle se base la conception chez Paul du culte chrétien, n'a certainement pas pu être trouvée à

Digitized by Google

cette époque dans la vie religieuse caractéristique des Juifs. Il faut supposer que Paul, qui sait bien qu'il existe κύριοι πολλοί (1. Cor. 8, 5), et que la τράπεζα chrétienne n'est pas la seule τράπεζα cultuelle vers laquelle les membres de la communauté de Corinthe puissent se sentir attirés (1. Cor. 10, 21), ne s'est nullement contenté d'une connaissance seulement superficielle des cultes primitifs courants.

Paul lui-même n'a provoqué, dans les communautés, aucun écart par rapport à l'usage liturgique de la communauté de Jérusalem, ni en ce qui concerne les prières, ni quant aux actions cultuelles de l'assemblée. C'est pour cette raison que les communautés de Pierre et de Paul ont pu travailler ensemble. Ce n'est que dans la *doctrine* paulinienne que s'est manifesté le nouvel état spirituel uni au culte.

Ces principes une fois posés, je pourrai continuer l'exposé des descriptions du culte chrétien et de la doctrine chrétienne, faites par Justin.

Celui-ci n'a guère subi l'influence du sentiment de culte paulinien. La « ἀνάμνησις » que connaît Justin (Apol. I, 66, 1 ss., cf. 67, 1 ; Dial. cum Tryph. 41, 1 ss. ; 70, 15 s. ; 117, 5 ss.) ne semble guère renfermer — en dehors de la simple commémoration de la passion du Christ pour le salut des croyants — qu'un maintien énergique du texte des « paroles de l'institution ». Et ce texte a eu pour suite que le pain rompu et la coupe commune sont devenus les seuls éléments du culte ayant une relation plus intime avec le Christ. Déjà chez Justin les idées postpauliniennes du corps et du sang de Jésus-Christ ont atteint leur dernier stade avant d'entrer dans le non-sens du dogme de la transsubstantiation.

Le pain et la boisson sont cependant encore consacrés par la vieille prière collective des croyants, le *Pater*. Dans la première Apologie, ch. LXVI, Justin désigne le pain et la boisson comme « *la nourriture consacrée par la parole de prière provenant de lui* (Jésus-Christ) ». Mais la nourriture consacrée par le *Pater*

Digitized by Google

est maintenant appelée la chair et le sang de Jésus. « Seuls les croyants qui ont reçu le baptême », dit Justin dans le ch. LXVI, « peuvent participer à l'eucharistie : οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν · ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι ».

La doctrine de la chair et du sang de Jésus se base pour Justin sur ce que « οἱ ἀπόστολοι » ont transmis « ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια ». De là il cite dans le ch. LXVI les paroles de l'institution. Mais rien ne fait supposer que ces paroles aient eu place dans la liturgie. Là il ne s'agit que de la prière commune. Ce doit être à la récitation collective du *Pater* que pense Justin quand il dit, en décrivant la messe dans le ch. LXVII : « ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν ». Le pluriel employé n'est guère dû qu'au fait que le *Pater* se compose de plusieurs articles ; peu après, Justin se sert du singulier en disant « καὶ ... παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ ». Plusieurs siècles après l'époque de Justin, la liturgie espagnole (mozarabique) témoigne encore que le *Pater*, dans la récitation collective de l'assemblée, avait été le point capital de la messe. On prie comme suit : « Deus, qui concedis orandi mysterium, tribue orationis effectum. Orantium suscipe votum, et tribue propitius remedium postulatum, ut non nobis abneges quod rogamus, quum ad te ore proprio proclamaverimus e terris : Pater noster, qui es in caelis,.... panem nostrum quotidianum da nobis hodie... (voir Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, V, 239). La préface du *Pater* montre qu'on est arrivé au moment du culte où la puissance de Dieu doit intervenir le plus vigoureusement. Par le *Pater* tous les participants implorent Dieu de leur donner la nourriture céleste.

Digitized by Google

En somme, l'église postérieure qui avait placé la consécration du pain et de la boisson à un autre point de la messe, garda pendant longtemps le souvenir de la grande importance du *Pater*.

Une quantité de témoignages concernant l'intelligence « eucharistique » de l'église de la quatrième demande du *Pater*, ont été réunis par J. P. Bock S. J. dans son ouvrage « Die Brotbitte des Vaterunsers », Paderborn 1911.

Étant arrivé maintenant au *Pater* latin, je ne peux différer d'examiner en détail la question linguistique concernant la quatrième demande du *Pater*. Ainsi que je l'ai déjà dit, je suis d'avis que le mot « mahar » que Jérôme a trouvé dans « l'Évangile hébraïque » doit être l'origine araméenne de « ἐπιούσιος ». « Ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος correspond probablement à une expression araméenne : « lahman d'mahar » : notre aliment futur. « Mahar » peut être employé, soit pour le jour suivant (demain), soit pour l'avenir plus étendu. Je suis disposé à estimer que l'Araméen qui a traduit le *Pater* en grec, a préféré dire « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » au lieu de « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιόντα » parce que la forme « ἐπιούσιος » se rapproche par le son de l'expression « ἡ ἐπιοῦσα », et pour cette raison rappelle un peu le sens plus étroit de « mahar ». Ἐπιούσιος » correspond à « ἐπιών » de la même manière que ἑκούσιος à « ἑκών » et « ἐθελούσιος » à « ἐθέλων », mais la forme a sans doute été rare, et doit avoir décidément appartenu à la langue populaire. Origène ne la connait pas ; il croit que les évangélistes l'ont créée eux-mêmes. En 1925 on a remarqué un exemple de l'emploi de « ἐπιούσιος » dans la langue profane. Un papyrus, appartenant à telle ou telle administration, indique, entre autres postes, le suivant : ἐπιουσίων *une demi-obole*. Voir la note d'A. Debrunner dans « *Theologische Literaturzeitung* », 1925, p. 119.

La traduction sahidique des évangiles donne, tant dans Mt 6, 11 que dans Lc. 11, 3. « pénoëik etnêu » : « notre pain qui vient », ce qui correspond entièrement à « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » τὸν ἐπιόντα ». Dans la traduction bohaïrique, un peu

Digitized by Google

plus récente, se trouve également au passage Lc. 11, 3 : « pénôik ethnéou ». Que la même traduction présente dans Mt. 6, 11 « pénôik nte rasti » : « notre pain de demain », est un fait que je ne peux m'expliquer qu'en supposant que le « mahar » araméen était encore dans la mémoire du traducteur et a pu influencer d'une manière secondaire sa traduction du texte grec. Il n'y a eu certainement aucun doute concernant l'intelligence eucharistique de la 4e demande du *Pater* qui puisse expliquer le choix de l'expression employée.

Pour ἐπιούσιος (ἐπ-ιούσιος), Origène a inventé l'explication très étrange ἐπι-ούσιος, se basant sur « οὐσία », et cette explication a ensuite conduit Jérôme à la traduction « supersubstantialis » (Vulgate, Mt. 6, 11). Il s'agit dans ces explications d'une intelligence eucharistique tendant vers une notion spirituelle absolue. Cependant, après avoir communiqué sa propre explication, Origène s'exprime comme suit (Περὶ εὐχῆς 27, 13) : « ἐρεῖ δέ τις τὸ « ἐπιούσιον » παρὰ τὸ ἐπιέναι κατεσχηματίσθαι, ὥστε αἰτεῖν ἡμᾶς κελεύεσθαι τὸν ἄρτον τὸν οἰκεῖον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἵνα προλαβὼν αὐτὸν ὁ θεὸς ἤδη ἡμῖν δωρήσηται, ὥστε τὸ οἱονεὶ αὔριον δοθησόμενον σήμερον ἡμῖν δοθῆναι, « σήμερον » μὲν τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος λαμβανομένου, αὔριον δὲ τοῦ μέλλοντος ». Ce qu'Origène fait dire ici à un opposant imaginé, c'est sans aucun doute la vraie interprétation transmise. Les paroles rendent aussi exactement que possible l'idée du *Pater*. Et à travers le grec d'Origène se distingue nettement le « mahar » araméen.

L'interprétation philosophique que donne Origène de « ἐπιούσιος » — et qui s'accorde si bien avec les résultats de l'interprétation allégorique — a longtemps trouvé de l'écho dans l'église. Mais l'ancienne signification a pu également se faire admettre, même au milieu de discussions du genre paulinien ou johannique. D'après Bock, *Brotbitte*, p. 84, je citerai ici quelques paroles tirées d'un ouvrage qui date d'environ 365, et qui est attribué à Athanase : « ἀλλαχοῦ (Jean 6, 51 vient d'être effleuré) τὸ ἅγιον πνεῦμα καλεῖ ἄρτον οὐράνιον λέγων · τὸν ἄρτον

Digitized by Google

ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον . ἐδίδαξε γὰρ ἡμᾶς ἐν τῇ εὐχῇ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι αἰτεῖν τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι τὸν μέλλοντα, οὗ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ, τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου μεταλαμβάνοντες . . . » (Migne, P. G., XXVI, 1012).

Parmi les anciennes traductions du grec de *la 4e demande du Pater*, il n'y a, autant que je le sais, que les versions égyptiennes qui se basent sur une intelligence correcte, linguistique autant que théologique, du mot ἐπιούσιος. Dans les autres traductions anciennes de cette demande, le mot n'a pas été traduit à proprement parler, mais a été remplacé, par des mots qui — pris littéralement — ont d'autres significations, de telle manière cependant que, dans la plupart des cas, le sens cultuel de la demande est resté le même. Il est vrai qu'on a donné d'assez bonne heure une double interprétation du « pain » du *Pater*, en pensant soit à la nourriture eucharistique, soit à la nourriture nécessaire pour maintenir la vie terrestre — double sens dont la congrégation la plus ancienne ne peut certainement pas avoir senti le besoin — et il est vrai que, chez quelques docteurs de l'église du 4e siècle, la signification matérielle a complètement repoussé l'eucharistique. Mais l'expression remplaçant le mot ἐπιούσιος dans la Pešitto syriaque (datant du commencement du 5e siècle) est cependant sans doute la première par laquelle on n'a pas voulu donner un sens eucharistique au « pain » (1). Il est bien compréhensible que la signification matérielle de la 4e demande du *Pater* n'ait pu l'emporter qu'assez tard, puisqu'il était toujours d'usage que le *Pater* se récitât dans la liturgie en relation intime avec la fraction du pain et un peu avant la distribution du pain rompu.

La traduction syriaque la plus ancienne porte : w'lahman amina d'jauma hab lan : donne-nous pour ce jour notre pain de confiance. On a pensé ici à la nourriture eucharistique. Les mots « lahman amina » renferment la même idée que l'expres-

(1) La Pešitto porte dans Mt. 6, 11 : hab lan lahma d'sunqanan jaumana : donne-nous ce jour le pain pour notre indigence.

Digitized by Google

sion « ἡ βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον » de l'évangile de Jean (6, 27). Le sens eucharistique se trouve aussi dans la traduction gothique (datant d'environ 350) : hlaif unsarana thana sinteinan gif uns himma daga (1). La traduction latine : panem nostrum quotidianum da nobis hodie, ne caractérise pas formellement « le pain » comme eucharistique ; cependant, à l'origine on a pensé uniquement au « pain » eucharistique. Le mot *quotidianus* signifie que le repas sacré se prenait tous les jours.

Pour Tertullien et Cyprien la quatrième demande du *Pater* contient un sens double, étant donné qu'elle peut être comprise « carnaliter » (« simpliciter ») ainsi que « spiritaliter » (sic !). Là où Cyprien en donne l'interprétation « spiritaliter », l'idée susmentionnée, rattachée à « quotidianus », se manifeste clairement. Il dit : « Nam panis vitae Christus est, et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus pater noster, quia intellegentium et credentium pater est, sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui

(1) En remplaçant le mot ἐπιούσιος par le mot « sinteins », le traducteur gothique a probablement essayé de rendre le sens de l'expression syriaque « aminà » (c'est-à-dire le sens : « qui durera » ou « qui ne fait pas défaut »). Certaines traductions germaniques postérieures du *Pater* (voir Steinmeyer : Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin, 1916), semblent avoir subi la même influence orientale ; pour « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » on trouve « prooth unseer emez(zi)hic », « broot unseraz emetzigaz », « pilipi unsraz emizzigaz ». L'église latine ne possède aucune notion à laquelle on ait pu emprunter la notion de « immerwährend » de ces expressions.

La vieille interprétation allemande de la prière « pilipi unsraz emizzigaz kip uns eogauuanna » est rendue par le Cardinal Vives de la manière suivante (voir Bock, Brotbitte, p. 144) : « His verbis omnes necessitates nostrae corporales comprehenduntur. In aeternum autem, Domine, da nobis corpus et sanguinem tuum, quod ex altari accipimus, ut nobis ad aeternam proficiat salutem et vitam, non autem ad poenam ; atque gratiam caritatemque tuam in nobis integram conservet ». Ici le sens eucharistique est encore prédominant.

L'épithète qui, dans le *Pater* arménien (voir Bock, *Brotbitte*, p. 252) a été ajoutée au « pain », semble appartenir, comme les épithètes germaniques mentionnées, au type de l'épithète syriaque « amina ».

Digitized by Google

in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur ipso praedicante et dicente : ego sum panis vitae... » (*De dominica oratione*, ch. XVIII).

*
**

Les prières liturgiques les plus anciennes, notamment le *Pater* et les prières de la Didachè, conduisent à la conviction que le culte chrétien est né du temps de Jésus comme une réalisation de ce règne de Dieu qu'on attendait. Les choses nouvelles que Jésus enseignait au peuple n'ont pas consisté uniquement en paroles, mais ont constitué une religion réellement solide.

On a souvent essayé de donner une exposition historique de l'apparition extérieure de Jésus dans la vie religieuse de son temps, de cette apparition qu'on ne pouvait s'expliquer dans la communauté de Jérusalem, quelque temps après son élévation à la qualité de Christ, qu'au moyen de ce que Wrede a appelé « le secret du Messie », et il se trouve à cet égard, dispersées dans plusieurs recherches modernes, beaucoup d'observations vraies et justes. Les traits capitaux suivants peuvent être constatés : Jésus est un prophète de l'école de Jean-Baptiste. Pendant le grand mouvement du peuple pour éviter la colère à venir, il s'est soumis, comme les autres, au baptême pour la rémission des péchés ; et plus tard, après l'emprisonnement de Jean, il s'est mis à la tête de l'œuvre commencée de conversion. Il a contribué avec la plus grande force à faire progresser celle-ci, tant à cause de la joie qu'il éprouvait en étant convaincu que la délivrance des justes approchait, que par peur que les prédicateurs n'achevassent pas l'évangélisation des villes d'Israël avant l'arrivée du Fils de l'homme. Enfin, il a été condamné par suite d'une remarque eschatologique interprétée comme un blasphème contre le temple. Jusqu'à ce point, l'état des choses est assez bien éclairé.

Digitized by Google

Cependant, on n'a fait que très peu attention à l'institution de la nouvelle vie cultuelle.

Lorsque Jésus envoie des apôtres à travers le pays, c'est pour qu'ils apprennent au peuple à vivre une nouvelle vie, celle du royaume de Dieu présent sur la terre. De grandes foules et des villes entières sont exhortées à la fois à se soumettre à l'ordre de choses qu'amènent les apôtres. Il s'agit d'un rapport avec Dieu, le père, en vertu de la prière commune. C'est un état d'enthousiasme qu'on répand, et les esprits mauvais se retirent devant la « ἐξουσία » avec laquelle apparaissent les apôtres. « Dans quelque ville que vous entriez, si l'on vous y reçoit, mangez de ce qu'on vous présentera (dans ce qui précède il est dit que les apôtres ne doivent rien porter dans leur voyage), guérissez les malades qui s'y trouveront et dites : le règne de Dieu s'est approché de vous ». Telle est l'instruction. Le *Pater* nous renseigne suffisamment sur le sens des paroles disant que le règne de Dieu s'était approché de cette ville. Avant que les apôtres l'aient quittée, tous les habitants ont été mis à même de savoir que ceux qui avaient changé de sentiments et qui, de tout leur cœur, avaient fait la paix entre eux, pouvaient dès à présent, par la prière commune, entrer dans le royaume des cieux.

En cas de refus, un autre enseignement trouvait son application : « Mais dans quelque ville que vous entriez, si l'on ne vous y reçoit pas, sortez dans les rues et dites : Nous secouons contre vous la poussière qui s'est attachée de votre ville à nos pieds ; mais sachez ceci : Le règne de Dieu s'est approché ». Dans ces paroles, « le règne de Dieu » veut dire le jugement : « Je vous dis que Sodome aura en ce jour-là un sort plus tolérable que cette ville-là ». (Lc. 10).

Bien qu'il ait été sans doute impossible d'amener chaque ville d'Israël à la conversion (Malheur à toi, Chorazin, etc.), il a dû probablement se trouver des cas où la communauté qui cherchait le royaume de Dieu et la justice nouvelle, fut constituée simplement par la ville entière, son chef de synagogue en tête.

Digitized by Google

Des communautés plus petites, composées d'« élus » se sont formées aux endroits où, en somme, l'œuvre de conversion avait échoué. Des communautés de ce genre ont été persécutées. Quelquefois les fidèles ont dû quitter leur maison et leur famille pour pouvoir se joindre à d'autres, animés des mêmes sentiments.

Le souhait de paix que prononcent les apôtres au moment où ils entrent dans une maison — souhait qui a la forme d'un salut ordinaire — produit déjà un effet spécial sur celui qui est sensible à la promesse du royaume de Dieu : « Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord : La paix soit sur cette maison. Et s'il y a là quelque enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon, elle reviendra sur vous ». Le salut ordinaire renferme, chez les prédicateurs de l'évangile, les forces du monde à venir. Il est devenu une sorte de « bénédiction apostolique » primitive. Les envoyés de Jésus répandent déjà autour d'eux cette « paix » qui, à travers les siècles, est devenue le rayonnement caractéristique de l'église.

La justice que le croyant a obtenue lorsqu'il est entré dans le royaume de Dieu qui est venu sur la terre, est l'accomplissement de la Loi. On était sûr de pouvoir vivre conformément à la volonté de Dieu ; les petits ὀφειλήματα courants furent remis à l'heure de la prière. Jésus ne se faisait pas une haute idée de la justice traditionnelle : « Je vous dis que, si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Mt. 5, 20). Une question qui offrait une véritable difficulté dans cette période de révolution, et à laquelle on ne réussit pas, du vivant de Jésus, à apporter une solution nette, c'était l'attitude des croyants vis-à-vis des prescriptions de la Loi qui n'avaient plus d'importance religieuse véritable. Au début, il était impossible, bien entendu, de renier ouvertement les anciens usages sacrés. Il existe pour cette raison un passage disant que « pas un iota ni un trait ne passeront de la Loi » (Mt. 5, 18 ; Lc. 16, 17). D'autre part cependant, il ressort des reproches qui de temps en temps se faisaient entendre du

Digitized by Google

dehors, que les disciples négligeaient en réalité certaines prescriptions et défenses. L'idée que se fait le croyant de l'accomplissement de la Loi se trouve indiquée dans Mc. 12, 29-31 : « Le Seigneur notre Dieu est seul Seigneur (1) ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Matthieu ajoute (22, 40) : « De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes ».

L'ampleur et la simplicité de l'activité de Jésus se comprend mieux par les paroles au moyen desquelles il manifeste sa bonté pour les enfants et sa confiance dans le cœur enfantin. Il faut relever surtout Mc. 10, 14 : « Laissez venir à moi les enfants, ne les empêchez pas. Car c'est à leurs pareils qu'est le royaume de Dieu. Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas ».

Les croyants ont, bien entendu, pu se réunir en plusieurs occasions différentes, pour la communauté du royaume de Dieu. Mais beaucoup de circonstances portent à croire que le repas commun est devenu assez tôt, suivant l'indication de Jésus, la réalisation principale du règne de Dieu sur la terre. Que Jésus et non pas Jean ait été le premier à attacher une importance particulière à ce point de la vie commune des croyants, c'est ce qui est assez vraisemblable ; en effet, Jean n'éprouvait aucun intérêt pour le manger et le boire (cf. Mt. 11, 18 ss.). Peut-être l'introduction au *Pater* de Luc est-elle assez ancienne pour pouvoir nous apprendre quelque chose sur le premier stade des modifications. Jésus priait — dans la réunion des disciples, comme il semble — et lorsqu'il cessa, l'un de ceux-ci lui dit : Apprends-nous à prier comme Jean a appris à ses disciples (Lc. 11, 1). Il paraît qu'il est fait allusion par là à une formation de communauté plus ancienne ayant eu sa propre prière enseignée par Jean. Sur la demande qui lui en était faite, Jésus aurait alors formulé

(1) Le Christ est subordonné à Dieu de telle manière que, malgré sa divinité réelle, il ne semble pas rompre le monothéisme.

Digitized by Google

le *Pater*, c'est-à-dire la prière destinée aux disciples réunis pour le repas (11, 2-4).

Le commentaire qui, chez Luc, est ajouté au *Pater* (11, 5-13), a trait au pain que celui auquel la prière est adressée ne pourra pas refuser de donner, et il mentionne à la fin, en connexion avec la nourriture, l'Esprit saint : « Quel père d'entre vous, si son fils lui demande un poisson, au lieu de poisson lui offrira un serpent ; ou bien, s'il demande un œuf, lui offrira un scorpion ? Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'esprit saint à ceux qui le prient ? » Dans tout ce commentaire il est question de la nourriture, à la fois matérielle et spirituelle, que la communauté obtient en vertu de sa foi.

Il est probable que, dans le cercle de ses intimes, ainsi que partout où il se réunit ailleurs avec des fidèles, Jésus a présidé le repas commun transcendantal. Un des récits de la résurrection, celui des deux disciples allant à Emmaüs, l'indique d'une façon très intéressante. Dans la partie plus ancienne du récit, Jésus est pour les deux disciples le prophète (ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, Lc. 24, 19), et, ce qui est tout spécialement relevé, ils le reconnaissent « ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου ». Si cette révélation (ou, pour employer un mot emprunté à l'imagination moderne : cette « matérialisation »), dont parle le récit, a pour point capital que le prophète λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς, il faut voir là dedans une caractéristique du ministère de Jésus dans l'assemblée des fidèles. On se le rappelle comme celui qui a présidé le repas sacré.

Cependant, dans la tradition synoptique, la modification apportée de bonne heure à la conception de Jésus a d'ailleurs fait tomber dans l'oubli la plupart des renseignements sur son activité comme président du groupe. En un seul point on peut s'estimer tout près d'entrevoir la réalité disparue, puis les textes s'interrompent brusquement. Marc raconte (3, 20 s. 31 ss.) : « Et il

Digitized by Google

vint à la maison et la foule s'y assembla de nouveau, en sorte qu'ils (c'est-à-dire Jésus et ceux qui le suivaient) ne pouvaient pas même ἄρτον φαγεῖν ». A un point de vue purement linguistique cela signifie seulement qu'ils ne pouvaient pas même prendre leur repas. Or, est-ce qu'à cet endroit on a voulu dire qu'ils ne pouvaient pas même apaiser leur faim? Probablement pas! Car il est manifeste que ceux qui sont dans la maison constituent une assemblée d'un genre particulier. La famille de Jésus pense qu'il est hors de sens (ὅτι ἐξέστη), et vient pour s'emparer de lui. Et lorsque, dans la maison assiégée par la foule, on dit à Jésus: « Voici, ta mère et tes frères sont là dehors qui te demandent », il leur donne un refus en répondant: « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » Et regardant ceux qui sont assis autour de lui il dit: « Voici ma mère et mes frères: ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν ». C'est le « θέλημα τοῦ θεοῦ » du *Pater*, qui est mentionné ici, c'est-à-dire la volonté de Dieu telle qu'elle se fait dans les heures du culte. Dans les prières du culte postérieur ce « θέλημα τοῦ θεοῦ » se répète souvent. Nous avons affaire, dans Mc. 3, 20 s. 31 ss., à une société cultuelle qui ne peut pas obtenir le silence nécessaire à la célébration de sa messe, et non pas à un groupe d'hommes affamés, qui, à cause de la foule qui se presse, ne peut pas avoir le loisir de manger.

Jésus est le prophète, l'homme des temps nouveaux qui n'est pas estimé dans sa famille et dans son pays. La famille est inquiète et s'oppose à lui. Et ce que Jésus veut le moins du monde, c'est fléchir. Un fragment de texte détaché, fragment qui, tant à cause du lieu où il se trouve dans Luc (11, 27 s., après le passage sur les sept esprits impurs; cf. Mt. 12, 43-50), qu'à cause de la ressemblance de ses paroles finales avec la fin de Lc. 8, 21, doit être considéré comme appartenant à la description de la même scène faite dans le second document synoptique fondamental — nous montre une femme de la foule prenant le parti de la mère en disant: « Heureux le sein qui t'a porté

Digitized by Google

et les mamelles que tu as sucées ». De nouveau vient un refus sévère : « Heureux au contraire », répond Jésus, « ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent ».

Il va se passer dans la maison une chose à laquelle le monde ne doit pas assister. Le repas ordinaire de ces gens en est arrivé à faire partie du royaume nouveau, dans lequel la maternité naturelle même n'a plus de valeur. Mais à cet endroit, on n'apprend rien de plus sur cette réunion fermée.

Dès l'époque la plus ancienne, la nourriture consacrée par l'*eucharistia* dans la réunion des saints ne pouvait pas être mangée par les infidèles. Dans la Didachè se trouve (9, 5) le passage suivant qui donne l'explication de Mt. 7, 6 : « μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου · καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος · μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί ». Aussi la formule « τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις », qui se prononce encore dans les liturgies, doit être d'une grande ancienneté.

C'est avec raison que plusieurs des savants qui ont essayé de reconnaître le caractère originaire de la sainte cène, ont réfléchi sur le repas fait une fois en Galilée par Jésus avec une foule nombreuse qui avait écouté ses paroles. « Il eut pitié d'eux », dit Marc (6, 34), « parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à les enseigner longuement ». Et ensuite on finit par un repas. Celui-ci ne se trouve dans les récits (Mc. 6, 31 ss. ; 8, 1 ss.) que sous une forme pétrifiée, comme miracle, mais la réalité se laisse pourtant encore reconnaître. Jésus prit les pains et les poissons et regardant au ciel, il prononça la bénédiction ; puis il rompit les pains (Mc. 6, 41 : λαβὼν τοὺς . . ἄρτους . . . . εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους, Mc. 8, 6 : λαβὼν τοὺς . . ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν) et les donna aux disciples, pour que ceux-ci les distribuassent à la foule. Il partagea également les poissons entre tous. Et ils mangèrent tous et furent rassasiés. Tout cela s'accorderait sans doute avec la description d'une agape datant du christianisme le plus ancien.

Digitized by Google

Les gens parmi lesquels le miracle des pains et des poissons fut raconté pour la première fois, n'ont pu s'imaginer l'événement que de la manière suivante : Une fois où Jésus désira célébrer le repas sacré avec une grande assemblée de croyants nouveaux, dont plusieurs étaient arrivés de loin, on ne put se procurer que peu de pains et un petit nombre de poissons. Mais en vertu de l'*eucharistia* (l'*eulogia*) cette nourriture se multiplia de manière que toute l'assemblée fut rassasiée, et les restes du repas remplirent plusieurs corbeilles.

Si les peintures de l'agape qui se voient dans les catacombes, font souvent allusion au repas miraculeux, c'est certainement parce qu'on a pu voir, par la cérémonie introductive décrite dans les évangiles, que ce repas de Galilée avait été un repas chrétien sacré. Aussi longtemps que l'agape n'eut pas complètement disparu, le repas miraculeux fut également rappelé dans les liturgies. Wetter (*Altchristliche Liturgien* II, p. 27) signale, dans une liturgie de Nestorius, une prière qui, dans Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio*, II, p. 638), est rendue de la manière suivante : « Ipsa manus dextera, quae elevata est super quinque panes, ex quibus satiati sunt homines quinque mille, residuique fuerunt decem cophini, eadem requiescat et habitet super hanc mensam servorum tuorum, ut multiplicetur et abundet, stabilis permaneat neque deficiat : *per orationem omnium qui placuerunt tibi* ».

Les cérémonies qui, dans le culte chrétien actuel, sont les dernières réminiscences du repas sacré, ont signifié, à l'origine, la κοινωνία complète des participants. La communion matérielle — introduite par une *eucharistia* particulière — indiquée par un seul pain ou un petit nombre de pains, rompus sous les yeux de toute l'assemblée et distribués ensuite, créait de grandes obligations. Cette cérémonie n'a sans doute jamais été omise. La cérémonie correspondante de la boisson n'a eu lieu que dans le cas où réellement on allait boire soit avant soit après le repas, ce qui n'était pas indispensable. L'*eucharistia* de la Didachè « περὶ

Digitized by Google

τοῦ κλάσματος » est la suivante : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν · ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας ». Cette *eucharistia* est assez ancienne pour ne pas avoir subi l'influence de la doctrine de Paul. Son élargissement postérieur sous la domination de celle-ci, qui se voit dans Const. apost. VII, 25, a été exposé par Wetter dans *Altchristliche Liturgien*, I, p. 31 s.

La cérémonie de la coupe se trouve, dans la Didachè, placée avant la cérémonie du pain (« οὕτως εὐχαριστήσατε · πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου », Did. 9). Cette circonstance indique sans doute que, dans les communautés en question, l'usage a été de prendre les boissons apportées (eau, vin, lait) avant de commencer à manger. En général on ne buvait qu'une fois à chaque repas, au début ou à la fin. Boire et manger tour à tour est considéré par Clément d'Alexandrie comme un signe du plus grand manque de sobriété.

La Didachè a περὶ τοῦ ποτηρίου l'*eucharistia* suivante : « εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμων, ὑπερ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ». — « Ἡ ἄμπελος Δαβίδ » la vigne du psaume 80 (LXX. Ps. 79), représente la ἐκκλησία nouvelle. Celle-ci a d'abord été vue par David et ensuite annoncée par Jésus. La κοινωνία de l'assemblée, s'étendant par la sympathie jusqu'à embrasser tous les frères, partout sur la vaste terre, c'est l'idée de l'*eucharistia* de la coupe ainsi que de celle du pain.

Pour être complètement sincère vis-à-vis des lecteurs qui connaissent mes travaux antérieurs concernant le christianisme le plus ancien, je dois insérer ici une remarque au sujet de certaines modifications de mes opinions. J'ai estimé antérieurement que la liturgie de la Didachè devait viser, avec l'expression « ἡ

Digitized by Google

ἄμπελος Δαβίδ », le Christ annoncé par Jésus, mais j'ai reconnu qu'il y est question de l'église chrétienne. Cela ressort de ce que dit Justin dans *Dial. cum Tryph.* 110, 15 : « ἡ φυτευθεῖσα ὑπο τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι ». C'est sur cette interprétation, qui est évidemment judéochrétienne, que se base l'*eucharistia* de la Didachè. Dans les documents postérieurs, cette interprétation a dû céder la place à celle de Jean, ch. xv. Je tiens aussi à dire expressément que je reconnais l'erreur de l'hypothèse selon laquelle il aurait dû exister, dès l'époque de Jésus, une notion cultuelle : « le corps et le sang du Seigneur ». A présent je vois clairement que toutes les idées du « corps » et du « sang » dans le culte chrétien proviennent de Paul.

Qu'à l'époque de Jésus, le Christ du prophétisme judaïque de ces temps ait été présent avec sa force dans la réunion des fidèles, c'est ce que je regarde au contraire comme certain d'après les textes mentionnés dans ce qui précède. Le cri « marana thâ » a dû se faire entendre au début de l'office divin. Celui qui a mis par écrit la liturgie de la Didachè, n'a placé qu'à la fin — chose assez étrange — ce « marana tha ». Il est cependant évident que tout le passage Did. 10, 6 fait partie du commencement de l'office. On y trouve indiquées les exclamations suivantes : ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω · εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω · μαρὰνα θά. ἀμήν. Ce sont des allocutions et des réponses alternatives que nous avons ici devant nous. Le contenu de la première allocution est une exhortation aux croyants à se mettre dans l'état d'esprit du monde nouveau (χάρις) et à faire disparaître du cœur le monde ancien. Par l'invocation suivante du Christ (« Dieu de David »), faite par l'assemblée, les paroles reçoivent la signification d'une prière introductive. Le contenu de la deuxième allocution est une exhortation à ceux qui sont saints à se rapprocher, et à ceux qui ne le sont pas à s'éloigner pour se repentir. Le président finit cette allocution par le « maranâ thâ ».

A la fin de la première épître aux Corinthiens, Paul se sert

Digitized by Google

également des paroles sacrées « maranâ thâ » : « ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. .... εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα · μαρὰνα θά. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ».
Bien qu absent Paul introduit ici l'office divin des Corinthiens, qui commencera tout de suite après la lecture de la lettre.

Cette espèce de « présence du Seigneur », appartenant au culte prépaulinien, a exercé son influence bien loin dans le culte paulinien. Voir Wetter, *Altchristliche Liturgien* I, p. 5 ss.

Le culte chrétien le plus ancien a emprunté une partie de sa langue aux *Berakoth* courantes de cette époque. Les paroles de bénédiction jointes au pain et à la coupe rappellent certains bénédicités judaïques, et le *Pater*, cette prière qui devint rapidement, et avec un droit unique, la prière canonique capitale de la cène, rappelle les premiers articles du Qaddiš de-Rabbanan : « Que son grand nom soit puissant et saint, ce nom qui renouvellera le monde, ressuscitera les morts, et délivrera les vivants, qui édifiera la ville de Jérusalem, achèvera le temple saint et vénéré, et qui exterminera de la terre le culte étranger pour rétablir, dans son propre lieu, le culte de son nom dans sa splendeur, sa gloire et sa magnificence. Il exercera son règne et il fera venir la fin : le règne de son Oint, pour délivrer son peuple de votre vivant et de vos jours, et du vivant de toute la maison d'Israël, rapidement et dans un temps tout proche. Dites Amen ». Les prières du culte chrétien possèdent cependant une puissance que n'avaient pas les prières judaïques : l'exaucement les suit immédiatement. Lorsque l'assemblée a crié : « Que ton nom soit sanctifié, qu'arrive ton règne, que ta volonté soit faite », alors le Père prête aux actions du présent les forces du monde à venir. C'est ainsi que s'accomplit le salut par la foi.

Τὸ φίλημα a été certainement, depuis les temps les plus anciens, le symbole rituel du pardon mutuel que s'accordent les priants avant de commencer en communauté leur *Pater*, et qu'ils confirment pendant cette prière en ajoutant « ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν

Digitized by Google

τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν » (cf. la mention de cet usage faite par Alfred Seeberg dans l'article « *Vaterunser und Abendmahl* » inséré dans « *Untersuchungen zum Neuen Testament* » publiées par Windisch, fascicule 6, Leipzig 1914). Le baiser sacré s'est maintenu longtemps parmi les usages de l'église. Une exposition de sa signification se trouve chez Cyrille de Jérusalem dans *Catech. mystag.* V, 3. Cyrille cite, à l'occasion du baiser, le passage Mt. 5, 23 s. : ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου κτλ.

Le repas sacré qui était à son origine un repas ordinaire rassasiant, où les participants se réunissaient en rendant grâces à Dieu et en renouvelant entre eux la κοινωνία fraternelle par le pain commun et, le plus souvent, également par la coupe commune; subit assez vite des modifications. Au cours des deux ou trois premiers siècles de l'église, il fut divisé en deux parties, dont l'une seulement comprit les cérémonies du pain et de la coupe. Ce repas cérémoniel fut avant longtemps le seul qualifié de sacré. A ce repas fut réservé le nom de « εὐχαριστία ». Le vrai repas rassasiant, dont la sainteté se perdit bientôt, garda pendant toute son existence le nom de « ἀγάπη ». Il est probable que deux raisons — extrêmement différentes — ont surtout contribué aux modifications concernant le repas sacré : l'accroissement considérable des communautés et la propagation des idées postpauliniennes. Il paraît que les modifications se sont produites presque sans que personne s'en soit aperçu. Il n'existe aucune tradition portant que tel ou tel docteur de l'église soit intervenu pour amener — ou pour empêcher — la division des actes sacrés, ni que tel ou tel concile ait décidé la modification des usages. Aussi, la division est-elle loin d'avoir été introduite simultanément dans toutes les provinces de l'église. Ce n'est que pour la terminaison du processus : la suppression de l'agapè, qu'il existe des décisions synodiques.

D'après les paroles sus-mentionnées de Cyprien, dans l'épître 63, et d'après les expositions de Justin dans Apol. I, il est à supposer qu'on s'est restreint, depuis longtemps, à l'usage du pain

Digitized by Google

et du vin mêlé d'eau pour la célébration du repas sacré dans de très grandes assemblées, tandis que pour l'office célébré dans des milieux plus intimes, on a pris aussi, selon l'ancien usage, d'autres aliments et d'autres boissons. Cependant on avait évidemment commencé du temps de Cyprien à considérer le repas sacré privé comme étant moins heureux, en partant du point de vue que toute la communauté doit être présente au sacrement. Ce point de vue a eu certainement de l'importance pour le développement de l'usage suivi par la communauté. Peut-être est-on dans certaines parties de l'église, tombé d'accord, d'assez bonne heure, pour ne pas célébrer les repas des groupes plus intimes, ou des repas de bienfaisance, comme des repas sacrés, mais pour considérer comme sacrement le seul repas (de pain et de vin) de la communauté entière.

Toutefois, les spéculations postpauliniennes sur « le corps et le sang du Seigneur » ont eu sans doute une importance plus grande pour le déclassement du véritable repas.

Paul avait compris d'une manière nouvelle, propre à lui, l'office tel qu'il le trouva dans les communautés des premiers apôtres. Il avait interprété les actes sacrés des croyants comme un drame puissant de la vie et de la mort de Jésus-Christ, entraînant chacun de ses participants dans cette même voie, allant par les tribulations jusqu'à la gloire, qu'avait parcourue le Christ, descendu sur la terre. Cette idée singulièrement profonde de la doctrine de Paul n'a pas été entièrement oubliée par la postérité. Ignace d'Antioche a compris Paul, et certainement il en est de même de plusieurs autres martyrs. Il est aussi indubitable qu'une ligne paulinienne, pas tout à fait fausse, conduit au sacrifice de la messe. Mais la grande majorité des chrétiens postpauliniens se sont contentés sans doute d'une intelligence toute banale des paroles par lesquelles Jésus aurait, selon Paul, exprimé, dans la dernière nuit, le rapport entre le repas sacré et le Christ souffrant. On n'a pas compris les paroles dans leur profondeur symbolique, profondeur par laquelle elles réunissaient l'office entier et tous ses participants au Christ paulinien entier et à sa

Digitized by Google

vie servant de type à la vie de tous les fidèles ; mais on les a prises littéralement, c'est-à-dire comme concernant uniquement le pain et la coupe des cérémonies communes en connexion avec « le corps et le sang du Seigneur ». Tel est à peu près le point de vue auquel se place Justin (bien qu'il faille supposer que son repas de pain et de vin ait compris de plus grandes quantités que celles qui étaient nécessaires pour les cérémonies communes mêmes). Justin pense que de même que Jésus-Christ a par διά la parole de Dieu été investi de chair et de sang, de même la nourriture, consacrée par διά le *Pater*, et par laquelle notre sang et notre chair se nourrissent grâce à la transformation, est en vérité la chair et le sang de Jésus (Apol. I, 66, cité plus haut p. 39). Certainement, Justin n'a nullement pu avoir les idées et les raisonnements « primitifs » que Paul a appliqués à la foi en Christ.

Il est à remarquer que Justin attribue au *Pater* le même effet qu'à l'éternelle « parole de Dieu » par laquelle le Christ devint chair.

Les conditions pratiques des repas des très grandes assemblées, et la mise en relief par l'église des « paroles de l'institution » pauliniennes, mal comprises, ont, semble-t-il, agi de concert dans le processus par lequel le véritable repas fut éliminé.

Toutefois, après être tombé d'accord pour célébrer des repas de bienfaisance et autres repas rassasiants du ressort de l'église comme des fêtes particulières non sacramentelles, on conserva, pendant quelque temps encore, dans ces repas un cérémonial liturgique qui ne s'écartait qu'en très peu de points de celui de l'office sacramentel. C'est ce que montrent les anciens *Canones ecclesiastici*. Je citerai d'après la traduction de G. Horner, quelques passages des *Canones* éthiopiques. Dans le statut 36 il est dit : « And the bishop ought not to fast, except at the time when all the people fast ; because if they bring that which is proper to bring into the church, and no (one) can be refused ; and (the man) having broken his own bread, he shall taste and eat with the other believers who are with him ; and they shall

Digitized by Google

receive from the hand of the bishop a piece of delivered bread before they partake. It is Eulogia (awlogiya) — everyone shall receive the bread which has been offered. *For this is bread of blessing, and not the Oblation as the Body of our Lord Christ* ». On voit par ce passage que le repas privé, pris dans l'église, est encore présidé par l'évêque, et qu'il existe une fraction du pain servant d'introduction au repas. Pour éviter des méprises il est expressément relevé qu'il ne s'agit pas là du corps du Seigneur. Le pain de la cérémonie du repas déclassé est caractérisé par la désignation « εὐλογία ». Les mots εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν avaient originairement, dans la langue de l'église, la même signification ; ils rendaient tous deux l'araméen ברך.

Dans le statut 37 se trouve : « Before any taste and drink anything whatsoever, it is proper for them to take the cup and give thanks over it, and (then) drink and eat, for (then) they are pure ». Une cérémonie introductive avec usage de la coupe a donc aussi été conservée. Il semble que l'administration de la coupe a été laissée aux croyants eux-mêmes ; mais non pas celle du pain, au contraire : « If the believers shall be without the bishop at the supper, either from the presbyter or the deacon they shall take the Eulogia with the hand. And likewise the catechumens shall receive a piece of the mystic (!) bread. And if there are any (?) laity among them, they shall eat in silence : and the laity are not allowed to make the Eulogia ».

La fin du statut 37 montre comment, à l'agape, on se sert du rite sous une forme abrégée : « When the evening has come, the bishop being there, the deacon shall bring in a lamp, and standing in the midst of all the Faithful, being about to give thanks, the bishop shall first give the salutation, thus saying : The Lord (be) with you all. And the people also say : With thy spirit. And the bishop shall say : Let us give thanks to the Lord. And the people shall say : Right and just, both greatness and exaltation with glory are due to him. *And they shall not say : Lift up your hearts, because that shall be said at the time of the Oblation* ». Après les antiphones, vient, comme dans l'office

Digitized by Google

valable, une prière récitée par l'évêque. Des cérémonies concernant le pain et la coupe ayant été mentionnées, il est dit à la fin du statut 37 : « And as they are eating their supper the believers shall take a little bread from the hand of the bishop before they partake of their own bread, for it is Eulogia and not Eucharist as of our Lord ».

Il est indubitable que non seulement les formes religieuses ont disparu de l'agape dans le cours des années, mais aussi la discipline et la bienséance. L'agape finit par devenir l'horreur de tout chrétien sérieux. Mais elle n'était pas facile à extirper. Il est caractéristique que le synode qui eut lieu à Constantinople en 692 n'a pas trouvé superflu de répéter une défense contre la célébration des agapes dans les églises, défense que le synode de Laodicée avait déjà proclamée en 360 environ.

Les dons formant la base matérielle de l'office de la communauté, avaient, de bonne heure, reçu le nom d'offrandes, et avaient été l'objet d'un traitement cultuel qui y correspondait. Ce fut également de bonne heure que la passion et la mort de Jésus-Christ furent désignées comme une offrande (Hébr. 10. 10) ou comme un sacrifice. Par une fusion, de caractère paulinien, des deux idées d'oblation, est née l'idée du sacrifice de la messe. On indique en général comme une des premières traces du sacrifice les paroles de Cyprien dans l'épître 63 : « Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus ». L'idée qui s'y trouve ne peut guère être expliquée que par des notions vraiment pauliniennes.

En connexion avec l'« eucharistie », séparée de l'« agape », se développa richement l'idée du sacrifice de la messe. Les liturgies (qui dans la dite nouvelle forme de l'eucharistie étaient conservées dans toute leur étendue) n'ont pas dû subir immédiatement des modifications à l'occasion du « sacrifice ». Celui-ci ne constituait qu'une pensée adjointe. Les paroles récitées à la présentation des offrandes pendant l'office, et les paroles par

Digitized by Google

lesquelles la « passio Domini » était rappelée dans les liturgies du 3e siècle, ont sans doute fourni, au début, assez de points de contact pour ces nouveaux états d'esprit, portant l'empreinte vraiment paulinienne, qui commencèrent à fleurir dans l'église, à côté des dogmes postpauliniens, basés sur l'interprétation malheureuses des « paroles de l'institution ».

Pendant l'existence du repas sacré originaire, toutes sortes d'aliments avaient été apportés à l'autel comme offrandes. Mais dans le service de l'eucharistie il fut bientôt d'usage de ne traiter avec tout l'honneur cultuel que les deux espèces nécessaires à celui-ci, le pain et le vin. Les autres dons restaient éloignés de l'autel et ne recevaient qu'un traitement moins solennel.

Les modifications apportées, au cours des siècles, aux usages cultuels, furent accompagnées de modifications dans la manière de comprendre la 4e demande du *Pater*. Pour les communautés les plus anciennes de Palestine la nourriture terrestre et la nourriture céleste ont, en pratique, constitué une unité, vu que tout repas a été, chez les croyants, un repas cultuel et qu'ainsi la nourriture matérielle a été changée en nourriture céleste. Des traces de cette conception se trouvent aussi chez Paul (1. Cor. 10, 30 s. ; Rom. 14, 6 ; cf. Act. 27, 35 (1)). Cependant, en distinguant un seul repas commun déterminé, ayant lieu une fois par jour ou une fois par semaine, on a commencé de bonne heure à distinguer entre la nourriture profane et la nourriture sacrée. Lorsque Paul recommande ainsi à certains membres de la communauté de manger à la maison avant de se rendre au « κυριακὸν δεῖπνον » (1. Cor. 11, 22. 34), il ne pense sans doute pas à des repas sacrés devant être célébrés à la maison. Lorsque, plus tard, dans la période postpaulinienne, le repas de l'office divin en fut arrivé à ne comprendre qu'une petite quantité de pain et de vin, qui était censée être le corps et le sang du Christ, tandis que le véritable repas était mis en dehors de la sainteté, il faut qu'il y ait eu tout lieu de distinguer, en usant de la 4e demande du *Pater*,

(1) Paulus « in navi coram omnibus eucharistiam fecit », dit Tertullien (De oratione, ch. 24).

Digitized by Google

entre la nourriture terrestre, destinée à soutenir le corps, et la nourriture eucharistique.

L'évolution a même entraîné le fait qu'au 4e siècle quelques-unes des sommités de l'église ont considéré la 4e demande du *Pater* comme visant uniquement la nourriture nécessaire à l'entretien de la vie terrestre.

Dans l'église latine il peut avoir été de quelque importance que, lorsque la participation journalière du peuple à l'eucharistie eut cessé, l'adjectif « quotidianus » ne convint plus comme qualificatif du « pain » eucharistique, et que, d'autre part, « quotidianus » put se comprendre comme « diurnus », et dans un sens profane.

Une ligne de tradition, dans laquelle on reconnaît nettement que les expressions « ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος » et « panis noster quotidianus » signifient la nourriture eucharistique (ou la nourriture eucharistique en même temps que la nourriture terrestre), conduit cependant jusqu'à l'époque actuelle. Dans un décret du 20 décembre 1905, approuvé par Pie X, et dans lequel les croyants sont exhortés à participer souvent, et même tous les jours, au repas sacré, se trouvent, dans les considérants, les paroles suivantes : « Insuper quod in oratione Dominica exposci iubet (Christus) panem nostrum quotidianum, per id sancti Ecclesiae Patres fere unanimes docent, non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum quotidie sumendum intelligi debere » (voir Bock, *Brotbitte*, p. 310).

La puissance du *Pater*, qui faisait descendre les conditions du royaume de Dieu sur la réunion des fidèles et sur leur repas, était conservé vers le temps de Justin Martyr à tel point que c'était elle qui opérait alors la transformation du pain et de la boisson en chair et en sang du Christ. Cette dernière conception se fit sentir pendant longtemps dans la doctrine chrétienne. Ambroise l'exprime en disant (*De fide*, livre IV, ch. 10) : « Nos autem quotiescunque sacramenta sumimus, quae *per sacrae orationis mysterium* in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus ». Et dans un « *Canon antiquus missae Ambrosianae in coena Domini* » (publié par Muratori dans son

Digitized by Google

ouvrage « *Liturgia Romana vetus* », Venise 1748), l'idée se trouve exprimée dans l'oraison suivante, adressée à Dieu, par laquelle est introduit le *Pater* : « Ipsius praeceptum est, Domine, quod agimus, cuius nunc te praesentia postulamus : da sacrificio auctorem suum, ut compleatur fides rei in sublimitate mysterii : ut sicut veritatem caelestis sacrificii exsequimur, sic veritatem Dominici corporis et sanguinis hauriamus per eumdem Christum Dominum nostrum, dicentes : Pater noster qui es in caelis... » (voir Muratori, I, 133).

Grégoire le Grand (env. 600) sait encore que le *Pater* a eu anciennement le pouvoir de consacrer et il l'exprime par les paroles suivantes : « Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut *ad ipsam solummodo orationem* oblationis hostiam consecrarent » (Epistola 12, Migne, P. L., LXXVII, 955).

Dans beaucoup d'églises — dans l'ancienne église romaine aussi — l'élévation du pain à la quatrième demande du *Pater*, ou après le *Pater*, resta longtemps un souvenir de l'idée du pouvoir du *Pater*, qui avait été représentée par exemple par Justin Martyr et Ambroise. Dans les églises orientales l'élévation après le *Pater* reste encore en usage.

Dans l'église romaine actuelle, il est d'usage, dans certaines messes plus solennelles, que le sousdiacre porte la patène à l'autel au moment où se récite la quatrième prière du *Pater*. Par là aussi il est fait allusion au sens eucharistique du « panis noster ».

Dans les liturgies se trouvent donc beaucoup de témoignages de la signification eucharistique secondaire du *Pater*.

Ce n'est pas le cas pour la signification primaire, qui ressort nettement de la prière elle-même. Cependant, cette signification n'a pas été complètement oubliée dans les liturgies postpaulinniennes.

Je fais abstraction, pour le moment, de la liturgie déjà mentionnée de la Didachè, car, bien que les actions de grâces de cette liturgie semblent avoir survécu dans l'Orient bien longtemps après la catastrophe paulinienne, elles appartiennent en vérité à l'église prépaulinienne. Ce n'est que sur une certaine circonstance concer-

Digitized by Google

nant l'usage du *Pater*, dans les liturgies vraiment postpauliniennes, que j'attirerai maintenant l'attention : Même après que la consécration des espèces (qui était supposée entraîner la transformation) eut été enlevée du *Pater* et jointe à une épiclèse particulière ou à la récitation des « paroles de l'institution », le *Pater* fut considéré pendant longtemps, dans ces liturgies, comme la prière de préparation, proprement dite, de l'assemblée à la réception du sacrement. C'est ce qui se voit par les prières récitées à la messe, directement avant et après le *Pater*. Dans les liturgies orientales, la signification préparatoire du *Pater* était souvent mise en relief d'une manière particulièrement nette par les préfaces et les embolismes joints à la prière, ce qui vient certainement de ce qu'en Orient c'était toujours l'assemblée elle-même qui récitait le *Pater*.

Les dites prières, rattachées au *Pater*, indiquent parfois que ceux qui prient ont une notion de la présence momentanée des valeurs éternelles mentionnées dans le *Pater*. Je me réfère à Renaudot : « *Liturgiarum orientalium collectio* » (Paris 1715-16). J'en citerai ici un seul exemple. Dans la « *Liturgia Ignatii patriarchae Antiocheni* », il est dit après le *Pater* (Renaudot, II, 540) : « Nunc, Domine, nos, indignos et remotos, proximos et domesticos fecisti tibi, et per gratiam tuam naturalem confirmasti filiationem nostram, non dedignatus vocari pater noster. Sanctificasti nos sanctitate tua, ut sanctificaretur nomen tuum a nobis. Mitte etiam regnum tuum aeternum et habitet in animabus nostris, et voluntate una tua, filii tui et spiritus tui sancti guberna nos, paneque coelesti atque vivificante, qui est omnium alimentum, perpetuo satia nos... ». Dans cette prière se trouvent conservées des idées très anciennes sur l'effet du *Pater*. Elle est une réminiscence de la messe originelle, dans laquelle les fidèles sentaient la présence du royaume de Dieu, et pendant laquelle ils recevaient, à leur repas commun, « le manger et le boire spirituels et la vie éternelle ».

J. SCHOUSBOE.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

ANTON ANWANDER. — *Die Religionen der Menschheit.* Einführung in Wesen und Geschichte der ausser-christlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch, 1927. Miteiner Religionskarte in 11 Farben und 26 Bildern auf 16 Tafeln. Herder & Co., Freiburg im Breisgau.

Ainsi qu'il le dit dans sa préface, l'auteur veut, par son livre, procurer aux catholiques, qui réfléchissent et qui désirent se perfectionner, une idée des religions non-chrétiennes. Une idée seulement, car, selon lui, il n'est pas possible de connatire, à fond, tout l'ensemble des sciences religieuses, telles que les linguistes et les traducteurs, les ethnologues et les théologiens les ont établies. On ne peut qu'utiliser, d'une manière assez restreinte, ce que les maitres de l'esprit ont trouvé.

Nul ne contestera la vérité de ces paroles. Seulement, il faut toujours prendre garde de chercher ses renseignements chez des auteurs dignes de foi et ne pas se laisser induire en erreur par des documents ou des sources tendancieuses. Ceci est le cas dans notre ouvrage par exemple dans le chapitre qui traite du judaïsme. On n'admet plus du tout que les Sadducéens étaient composés de prêtres laïcisés, ni que les Phariséens étaient des orgueilleux, qui ne demandaient que de jouir de la vie matérielle. Il n'est pas vrai que le judaïsme doit sa conservation uniquement aux rabbins, ni que la religion juive jouit de nos jours *partout* de la liberté et de la protection comme les autres confessions etc.

Digitized by Google

Puisse l'auteur, pour une prochaine édition de son livre, s'adresser à des savants compétents, afin qu'il devienne, non seulement pour les catholiques, mais pour tout le monde, un guide sûr et fidèle dans le vaste domaine de l'Histoire des religions.

M. G.

F. HEMAN. — *Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems in zweiter gekürzter und bis auf die Gegenwart fortgeführter Auflage herausgegebin von O. von Harling.* 1927. Calwer Vereinsbuchhadlung. Stuttgart. — 12 mk.

La première *Histoire du peuple juif* a été rédigée par un Français, Jacob Basnage, il y a environ deux cents ans. Au XIXe siècle, deux Juifs allemands, Jost et Graetz, ont publié des ouvrages sur le même sujet, l'un en dix, l'autre en onze volumes. Mais il est évident qu'un sujet pareil demanderait, pour être traité d'une façon complète, le travail de plusieurs personnes pendant toute une génération.

L'ouvrage, dont nous avons à rendre compte ici, a été composé pour un but spécial. F. Heman, Juif converti, si je ne me trompe, et missionnaire, avait trouvé qu'il n'existait pas d'*Histoire du peuple juif* écrite pour les Chrétiens. C'est que les travaux des Juifs, surtout celui de Graetz, sont remplis, d'après lui, de haine contre le christianisme. Heman avoue qu'il comprend cette haine, mais il comprend également l'aversion des lecteurs chrétiens pour des ouvrages de ce genre. C'est pour ce motif qu'il s'est décidé d'écrire une *Histoire du peuple juif* pour les Chrétiens.

Or, en quoi consiste la différence entre ce travail et celui des Juifs? L'auteur nous le dit. Il veut démontrer que le malheur des Juifs n'est pas imputable uniquement aux Chrétiens, les Juifs y sont aussi pour quelque chose. Mais pour prouver ce fait assez naturel H. ne se croit nullement obligé d'apporter des renseignements nouveaux. Il se contente, en général, d'utiliser l'œuvre de Graetz et d'exposer, à sa manière, les événements relatés par ses devanciers.

Il n'y aurait pas grand mal à cela, si cette exposition était toujours conforme à la vérité. Mais on ne peut pas dire qu'il en soit ainsi.

L'antagonisme entre les Juifs et les Chrétiens provient, selon l'opinion de Heman, de ce que le Christ avait essayé de réaliser le royaume de Dieu par des moyens inadmissibles pour les grands

Digitized by Google

et les puissants, les prêtres et les scribes des Juifs. Eux ne pouvaient pas concevoir l'avènement du royaume divin, aussi longtemps que le joug romain pesait sur eux. Le Christ, au contraire, se disait qu'une régénération du genre de celle qu'il voulait réaliser n'était possible qu'après avoir transformé la moralité et l'esprit de ses contemporains. C'est pour cela qu'il disait « Le royaume de Dieu est en vous ».

On peut adresser ici, à bon droit, le même reproche à l'auteur que celui qu'il a fait lui-même aux historiens juifs. Il impute aux Juifs grands et puissants du temps de Jésus une mentalité spéciale sans la moindre raison et sans en pouvoir donner la moindre preuve. Où a-t-on jamais vu que les Juifs se fussent révoltés contre les Romains pour faire venir le royaume de Dieu? Que l'idée messianique était répandue dans le peuple juif ainsi que chez des peuples païens, cela est incontestable. Mais que les Juifs aient pensé à réaliser cette idée par des moyens politiques est contraire à tout ce que les documents les plus authentiques nous apprennent.

Il est regrettable qu'une *Histoire du peuple juif* destinée aux Chrétiens contienne une erreur pareille. Espérons qu'elle sera rectifiée dans la prochaine édition.

M. G.

MARCEL BULARD. — *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 131). Paris, 1926, in-8° de VIII-548 pages avec 3 planches.

Cette très importante contribution à l'étude de la religion domestique de Rome a la singularité d'être fondée sur des monuments figurés découverts à Délos lors du déblaiement de plusieurs quartiers de la ville antique: ce sont des peintures qui décoraient de petits sanctuaires domestiques situés tantôt sur la façade, tantôt dans l'intérieur de la maison et formés d'un ou deux autels adossés à la muraille et surmontés d'une niche. Dès 1908, dans une très remarquable étude sur les peintures murales et les mosaïques de Délos (Monuments Piot, t. XIV), M. Bulard avait montré que cette décoration liturgique s'expliquait « presque exclusivement par la religion domestique romaine ». A cette conclusion M. Pierre Roussel (*Délos colonie athénienne*, p. 277) avait objecté que le grand nombre des

Digitized by Google

habitations décorées de ces peintures obligerait à croire « ou bien que les Italiens ont formé presque toute la population de l'île — hypothèse improbable — ou bien que la population gréco-orientale a adopté avec empressement leurs divinités domestiques ». Il conviendrait donc, d'après lui, de faire pour l'interprétation de ces peintures une part plus grande aux cultes hellénistiques. D'autre part, depuis 1908, les fouilles de Délos ont mis au jour bon nombre de peintures nouvelles. M. Bulard a donc jugé, fort opportunément, qu'il y avait lieu de reprendre l'étude de ces monuments. Tout d'abord il a donné, dans le fascicule IX de l'*Exploration archéologique de Délos*, sous le titre *Description des revêtements peints à sujets religieux*, la reproduction et la description de toutes ces peintures. Cette belle publication est la base de la présente étude qui s'y réfère constamment.

L'auteur paraît bien avoir démontré définitivement, par une comparaison exacte avec les peintures analogues découvertes à Pompéi, qu'en dépit de différences qui tiennent à la diversité des époques, il s'agit bien d'un culte italique, fort peu influencé par les idées religieuses helléniques, que pratiquait la florissante colonie de Romains et d'Italiens romanisés établis à Délos entre les dernières années du IIe siècle et le second tiers du Ier siècle avant J.-C. Ces documents déliens sont extrêmement précieux car les plus anciens sont de deux siècles antérieurs aux peintures analogues de Pompéi.

La plus fréquente des représentations est l'offrande au Genius à l'occasion du *natalis dies*, cérémonie domestique maintes fois décrites par les poètes latins. Tandis que dans les peintures pompéiennes on voit souvent le Genius versant une libation sur l'autel et célébrant ainsi son propre culte, le dieu n'apparaît jamais à Délos. Les fidèles qui participent à la cérémonie sont vêtus de la toge dont un pan enveloppe leur tête, selon le *ritus romanus*, et chaussés de *calcei*. Le *pater familias*, placé en avant et assisté parfois par le *camillus*, accomplit le premier les rites que répètent les autres membres de la famille : prière, offrande d'encens, libation de vin pur. Un joueur de flûte participe parfois à la cérémonie. Tous ces détails ont été reproduits par le peintre avec une scrupuleuse fidélité pour fixer et perpétuer la vertu efficace d'une cérémonie rarement renouvelée.

Souvent est juxtaposée à cette scène celle de l'offrande des fruits et du porc au Lare le jour des *compitalia*. Ici les *togati* sont remplacés par des serviteurs de la maison, vêtus du *limus* et de la

Digitized by Google

tunique, qui offrent le sacrifice au nom du *pater familias*. Ce n'est d'ailleurs pas le sacrifice lui-même que le peintre a mis sous nos yeux, mais seulement ses apprêts et parfois un des rites qui le continuent : dépeçage de la victime et préparatifs du festin sacré.

Aux images du culte domestique sont jointes sur les revêtements des autels et des murs diverses représentations agonistiques, le plus souvent un couple de lutteurs ou de pugilistes en garde ; des bateleurs simulant un combat, des scènes de chasse (*venationes*) des jeux et des divertissements, les uns se rattachant à la tradition hellénique, les autres purement italiques. Le peintre a quelquefois figuré les récompenses promises au vainqueur : une palme et une amphore, comme dans les concours panathénaïques, parfois un vulgaire jambon accompagné de la palme héroïque. M. Bulard suggère, avec une entière vraisemblance, que ces divertissements sont les jeux célébrés à l'occasion des *compitalia* (*ludi compitalicii*). Il existait à Délos, comme le montrent de nombreuses inscriptions, des associations religieuses, recrutées parmi les petites gens, affranchis et esclaves, qui célébraient le culte des « Lares du carrefour » (*lares compitales*). Leurs chefs élus, dits *magistri vici*, en Italie et Κομπεταλιασταί à Délos formaient un collège chargé de préparer les réjouissances des *compitalia* et de présider à la fête. C'est sans doute aussi à la célébration des *compitalia* que se rapporte la représentation de rites ambulatoires, accomplis par des fidèles d'humble condition : défilé en mesure et ronde magique autour de l'autel.

Toutes les images de divinités qui décorent les sanctuaires domestiques se rattachent étroitement à la religion privée. Tout d'abord Hercule, la plus complètement romanisée, sans doute, des divinités empruntées à la Grèce, qui à Rome personnifie la puissance génératrice qui assure la perpétuité de la famille et de la cité et ainsi s'identifie presque avec le Genius. L'Hercule latin était d'ailleurs, comme Silvanus, le gardien de l'enclos, donc apparenté de très près aux dieux du foyer. Mercure portant la bourse n'est pas seulement le protecteur du commerce, « invoqué par intérêt plutôt que par piété ». Une certaine forme du Mercurius latin paraît avoir eu pour fonction de garder la porte comme l'Hermès hellénique. Il a pu ainsi être associé étroitement aux dieux du foyer, au Genius, aux Lares, à Vesta dont l'autel était placé à la porte de la maison. A Pompéi, il y a même eu contamination entre le type de Mercure et celui des Lares. Si, à Delos, l'assi-

Digitized by Google

milation n'a pas été si complète, Mercure a du moins la fonction d'éloigner du foyer toute influence hostile. Une seule fois on rencontre la triade latine Cérès, Libera, Liber — parfois assimilée à la triade d'Éleusis Déméter, Coré, Dionysos-Iacchos — où Liber prend la place prépondérante, comme personnifiant la force génératrice qui appartient en propre au *pater familias*. Il en est de même du buste radié de Sol, que les contemporains d'Auguste considéraient comme une vieille divinité indigène et qu'on trouve assimilé au Genius dans des dédicaces d'époque impériale. Enfin Vesta, la déesse du foyer par excellence, personnification de la flamme qu'on y entretient, si elle n'apparaît jamais sous un aspect anthropomorphisé, est représentée par l'omphalos qui est son attribut, ou mieux sa résidence. Autour de l'omphalos s'enroule parfois le serpent, incarnation du Genius.

D'autres protecteurs du foyer, qui, à Délos, n'occupent qu'une place subalterne, ont été identifiés par M. Bulard. Silvanus *domesticus*, dieu primitivement forestier et champêtre, qui surveille les abords de la demeure (*tutor finium* dit Horace) et, comme les Lares, étend sa protection à tous les habitants de la maison, tandis que le Genius la limite aux *ingenui*. Il est représenté à Délos sous la forme du Pan hellénique. Enfin il est possible que la figure du Centaure Sagittaire, qui se rencontre une seule fois, soit une allusion au signe céleste auquel était attachée la destinée du chef de famille.

Une hiérarchie rigoureuse paraît avoir réglé la situation respective de ces divinités. Au Genius appartient la place d'honneur, la face médiane de l'autel : aux Lares les faces latérales. Vesta, représentée par l'omphalos, est figurée sur l'abri qui recouvre l'autel ou sur le mur auquel il s'adosse. La niche est réservée aux divinités apparentées au Génius et aux Lares et associées à leur culte. Enfin sur le mur sont peintes des scènes liturgiques « où se manifeste l'union des divers cultes domestiques ».

On ne peut manquer d'être frappé par le très petit nombre des divinités admis dans le culte domestique des Italiens établis à Délos, surtout si l'on se souvient qu'à Pompéi les laraires particuliers sont envahis par tout un panthéon grec et oriental. Ici Apollon lui-même est exclu, qui pourtant — nous le savons par un grand nombre de dédicaces — était de la part des Italiens de Délos l'objet d'un culte assidu. Il semble que les Romains, résidant en terre

Digitized by Google

étrangère, se soient préoccupés de conserver intact le culte des ancêtres. C'est pourquoi, lors même que les dieux du foyer revêtent une forme grecque, ils n'en sont pas moins identiques aux vieilles divinités domestiques de l'Italie. Tous se ramènent d'ailleurs, en dernière analyse, au Genius et aux Lares : concepts abstraits à l'origine et auxquels, dans la suite, l'anthropomorphisme n'a jamais donné de forme propre et définitive. C'est ainsi que Liber, personnification de l'universelle fécondité, qu'Hercule, uni à Junon en un couple de divinités conjugales, ont été étroitement associés, sinon identifiés au Genius ; que, sous la forme de Pan, Silvanus est une incarnation particulière du Lare. Enfin c'est grâce à cette indécision que par une évolution des plus curieuses, à Pompéi, l'acteur essentiel des scènes de sacrifice ou de libation a fini par représenter la divinité elle-même célébrant son propre culte.

Outre le caractère purement latin de cette religion domestique, M. Bulard a mis en lumière son caractère essentiellement rural. C'est bien le culte antique de la *villa* du Latium qui, se perpétue au sein d'une cité grecque, avec toutes ses traditions paysannes, l'importance donnée aux divinités gardiennes de la porte et à celles qui veillent sur les confins du domaine, spécialement Silvanus, dieu de la forêt que font reculer les défrichements, qui, se rapprochant de plus en plus de la ferme, veille d'abord sur ses dépendances immédiates et finit par en franchir le seuil et par aller s'installer au foyer.

Pour ne pas prolonger démesurément l'examen de ce beau livre, je me contenterai de signaler, entre vingt autres, l'explication de la place des autels, de leur migration de l'extérieur à l'intérieur de la maison, des rapports entre les Lares du foyer et ceux du carrefour... Jamais, à ma connaissance la religion domestique de Rome n'avait été analysée et expliquée avec autant de pénétration et d'intelligence. Il a fallu pour cela l'intervention d'un helléniste doublé d'un artiste. On adhérera sans peine et avec une entière sécurité aux conclusions de M. Bulard, car ses démonstrations sont de tous points rassurantes, tant par l'ampleur de l'information que par la probité de la méthode. Il y a dans la manière de l'auteur une sorte de douceur impérieuse à laquelle on ne résiste guère. Il faut ajouter que, grâce à son talent de dessinateur et d'aquarelliste, M. Bulard, qui a reproduit lui-même tous les monuments étudiés ici, en a acquis une connaissance profonde qui ne saurait donner l'observation la plus attentive et la

Digitized by Google

plus prolongée. Il y paraît à l'importance que prennent dans ses démonstrations des détails presque imperceptibles, qui bien souvent lui fournissent des arguments décisifs.

André BOULANGER.

ISIDORE LEVY. — *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, vol. 42). Paris, 1926 ; 1 vol. in-8° de 152 pages.

Cet ouvrage est l'indispensable complément de la grande étude de M. Isidore Lévy sur la légende de Pythagore, ou plutôt en déblaie les approches. On sait en effet combien sont obscurs et complexes les problèmes qui se posent à propos des sources de cette légende. L'auteur a pu ainsi alléger sa démonstration principale d'une foule de discussions, longues et minutieuses, qui en auraient ralenti le mouvement et compromis la clarté. Il s'est donné ici pour tâche de retrouver l'origine et la filiation de chacun des éléments de la légende qui de Xénophane à Jamblique se sont accumulés pendant six siècles.

Pour le Pythagore historique — car il y a pas de raisons valable de douter de son historicité — nous en sommes réduits à de brèves indications d'Hérodote à des allusions dédaigneuses de Xénophane et d'Héraclite, enthousiastes d'Empédocle. Il est donc remarquable que la plupart des histoires de la philosophie grecque présentent une figure de Pythagore dont les traits sont empruntés en majeure partie au roman qui se développe à partir du IVe siècle. Tout ce qu'on peut affirmer de certain c'est que la plus grande partie de sa carrière appartient au VIe siècle, qu'il vint de Samos en Grande Grèce et y y enseigna à des disciples groupés en une sorte de société secrète un système de pratiques ascétiques solidaire d'une doctrine de salut très proche de celle de l'orphisme et fondée sur la transmigration des âmes. Tout le reste est légende. Nul témoignage authentique sur les prétendues découvertes scientifiques de Pythagore, sur un enseignement des mathématiques et de la physique. Tout cela, de même que la fameuse théorie mystique des nombres appartient à l'« Ecole d'Italie », aux « soi-disants Pythagoriens » que Platon connut par Archytas. Ces philosophes entretinrent avec une dévotion passionnée le culte du maître, dont la figure prit, dès cette époque, un aspect

Digitized by Google

mythique. Il était nautrel en effet qu'on élevât au-dessus de la condition humaine ce prophète du salut et qu'on s'efforçât de justifier par des récits de miracles l'authenticité de sa mission. Cette tradition, bien vite accrue et embellie, qui fait de Pythagore, une incarnation d'Apollon hyperboréen, lui attribue une apparence et une nature supérieure à l'humanité, a été recueillie par les disciples de Platon. Aristote, dans son Περὶ Πυθαγορείων (représenté pour nous par Apollonios le Paradoxographe, Elien et Jamblique) et surtout Héraclide le Pontique ont efficacement contribué à propager et à enrichir le roman de Pythagore. Par une démonstration très savante et très ingénieuse, à l'aide de « recoupements » fournis par Hiéronyme de Rhodes et Hermippe, M. I. Lévy s'est efforcé d'établir que l'*Abaris* d'Héraclide, dont il ne reste plus que trois fragments très mutilés, contenait le récit d'une Descente aux Enfers de Pythagore au cours de laquelle l'homme divin révélait à un compagnon le secret de ses existences antérieures. Cette Katabase où un guide divin promène un second personnage à travers les mystères de l'au-delà, serait le prototype de la série de Descentes aux Enfers qui commence pour nous avec le voyage infernal d'Enée, se continue par les récits analogues des *Histoires véritables* et de la *Nécyomantie* de Lucien et aboutit au poème de Dante. A l'époque même où se constitue cet « évangile pythagoricien », se manifeste une réaction systématique contre cette histoire merveilleuse, un effort pour la rationaliser, pour en éliminer le surnaturel, pour réduire la figure du prophète à des proportions humaines, pour découvrir les sources de sa philosophie qu'on ne veut plus tenir pour une révélation divine. Cette tendance est représentée notamment par Aristoxène de Tarente, qui écrivit une vie de Pythagore, de Dicéarque, de Timée, dans les livres IX et X de son *Histoire*, et par divers biographes tels que Néanthe, Satyros, Hermippe. C'est sans doute à partir du IIIe siècle que sont mis en circulation des écrits attribués à Pythagore qui ont subi, autant qu'on en peut juger, l'influence des biographies hellénistiques.

Le regain de faveur dont jouit le pythagorisme depuis la fin du IIe siècle avant notre ère a suscité non seulement une abondante floraison d'apocryphes attribués au maître, mais toute une littérature nouvelle à son sujet. C'est alors que s'est constitué un roman composite, dont chaque épisode est fait d'éléments extrêmement complexes, et juxtapose des traits de l'histoire fabuleuse à des détails

Digitized by Google

de la biographie pseudo-historique. Analysant les trois recueils sur lesquels se fonde essentiellement notre connaissance de la légende et qui ont déjà été d'un grand secours pour retrouver la tradition antérieure : ceux de Diogène Laërce, de Porphyre et de Jamblique, M. I. Lévy reconstitue la forme qu'avait prise au début de l'Empire romain la vie de Pythagore. L'identification des sources de ces recueils avait déjà était tentée notamment par Rohde pour Porphyre et Jamblique, par A. Delatte pour Diogène Laëce. A l'exception de Favorinus elles sont toutes antérieures à l'époque romaine. Ce sont des compilations savantes qui s'inspirent surtout des biographies non fabuleuses de la période hellénistique. Porphyre aurait suivi surtout le roman fantastique d'Antonios Diogénès (1er siècle de notre ère) les *Merveilles d'au-delà Thulé* et Nicomaque (époque des Antonins) qui lui-même a des sources de date relativement récente. Jamblique emprunte surtout à Nicomaque, à la vie de Pythagore par Apollonius de Tyane et à un autre auteur dont nous ignorons le nom et dont Diogène Laërce est lui aussi tributaire par l'intermédiaire de Favorinus. Enfin M. Lévy a montré que certaines parties du roman composite apparaissent seulement dans ces pastiches de la vie de Pythagore que sont le *Pérégrinos* et l'*Alexandre* de Lucien. la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate et même la *Vie de Saint Antoine* par saint Athanase.

Ces *Recherches* constituent une digne préface au beau livre où M. I. Lévy a voulu démontrer que c'est le pythagorisme qui a fourni au christianisme à la fois la substance de sa doctrine et les grandes lignes de la biographie de l'Homme Dieu. On pourra, il est vrai, reprocher à l'auteur une ingéniosité parfois excessive et une tendance à faire le même cas d'une probabilité que d'une certitude. Mais on reconnaîtra dans cette étude, à un degré éminent, les qualités qui qui sont propres à l'auteur : information aussi sûre qu'étendue, pénétration singulière, dialectique puissante. Il est certain en tous cas que sur bien des points M. I. Lévy a apporté la solution définitive et que l'étude de la question pythagoricienne a, grâce à lui, marqué un progrès décisif.

André Boulanger.

Digitized by Google

ANDRE PIGANIOL. — *La Conquête romaine* (Collection Peuples et Civilisations, publiée sous la direction de L. Halphen et P. Sagnac, t. III). Paris, Alcan, 1927 ; 1 vol. in-8° de 520 pages, avec 2 cartes.

Voici, sans nul doute, pour l'époque antérieure à l'Empire, la meilleure histoire romaine que nous possédions en langue française, le livre que devra garder à portée de sa main quiconque s'intéresse à l'Antiquité classique. Je puis le garantir après un usage constant de plusieurs mois, usage facilité par un index qui est un modèle du genre. De plus, conformément au programme de la collection, on trouve dans cet ouvrage autre chose et mieux qu'une « histoire romaine ». Les titres des deux grandes divisions : *L'Occident depuis les origines jusqu'à la fin du IIIe siècle avant J.-C.* et *Les peuples méditerranéens du début du second siècle à la fin de la République romaine* le montrent assez. Rome n'est que le centre du tableau. Autour d'elle figurent non seulement les peuples voisins et ceux qui participent à la vie générale du monde méditerranéen : Etrusques, Celtes, Carthaginois, Grecs d'Occident et d'Orient, Germains, mais tous ceux avec qui Rome est entrée en contact à des époques diverses : Juifs, Scythes, nomades de l'Asie, habitants de l'Iran et de l'Inde, et, à l'extrême horizon, Chinois. Nous avons ainsi en quelque sorte une histoire universelle vue de Rome.

On voit, au début, les Italiens se dégager des populations de l'Europe primitive, puis le peuple romain acquérir peu à peu sa personnalité, étendre progressivement sa domination à toute l'Italie, au monde méditerranéen et enfin rayonner bien au-delà. C'est ainsi que l'ouvrage justifie pleinement son titre. Il est d'une extrême richesse. L'auteur a su ne rien omettre d'essentiel et cependant élaguer tout ce qui n'aurait été que surcharge. Il fait un usage constant des textes anciens et des documents archéologiques, qu'il connait à merveille. Les rapports de l'histoire intérieure de Rome avec sa politique extérieure sont présentés de la façon la plus heureuse. Une place considérable est très légitimement accordée aux faits économiques et sociaux. La matière est distribuée de la façon la plus claire et la plus pratique. Une bibliographie générale termine l'ouvrage; en outre chaque division de chapitre est munie d'une bibliographie particulière qui renvoie toujours à l'ouvrage essentiel et aux travaux les plus récents. Enfin notons que

Digitized by Google

le style concourt à l'impression de clarté, d'aisance, d'animation que donne tout le livre. Ce sont des phrases courtes, pressantes, incisives; des formules saisissantes qui caractérisent à merveille les hommes et les choses.

Dans son étude de l'époque primitive, M. Piganiol n'a nullement prétendu imposer sa théorie personnelle sur les origines de Rome. Il s'est contenté de faire apparaitre de façon évidente le dualisme foncier des institutions politiques et sociales et montré qu'il ne faut pas considérer la « cité antique » comme une organisation réfléchie et systématique, mais bien plûtôt comme une conciliation de fortune qui unit des éléments disparates, parfois contradictoires, juxtaposés à des époques diverses. Les jugements qu'il porte sur les personnages de premier plan de l'histoire romaine sont généralement aussi justes que modérés. Tels sont ses portraits de César (p. 419), d'Octave (p. 423), de Pompée (p. 379). Mais il est bien difficile de ne pas le trouver sévère et même injuste à l'égard de Cicéron. « Il était spirituel et sensible » dit-il (p. 383) « homme d'Etat malhabile, juriste médiocre, artiste admirable. » Soit ! Mais lorsque M. Piganiol (p. 416) parle de la « haine féroce et sournoise » de Cicéron à l'égard de César, il est impossible de le suivre.

Somme toute ce livre est bien fait pour satisfaire également deux catégories de lecteurs : les « philologues classiques », comme on dit outre-Rhin, qui seront assurés d'y trouver le cas échéant le renseignement précis dont ils auront besoin et les gens soucieux de se cultiver qui pourront acquérir aisément et non sans plaisir une connaissance exacte de l'antiquité romaine.

Laissant à de plus compétents la critique d'un exposé historique, qui, pour ma part, me satisfait pleinement, je me limiterai désormais au domaine qui intéresse particulièrement les lecteurs de la Revue, l'histoire religieuse, à laquelle M. Piganiol a fait la part assez belle et qu'il a traitée avec une remarquable compétence. Ce qu'il dit de la religion romaine primitive (p. 42-44) est bref mais extrêmement précis. Il en caractérise exactement l'esprit, indique la présence de plusieurs couches dont la superposition donne à l'ensemble un aspect étrange et contradictoire, sans dissimuler combien notre connaissance est imparfaite sur ce point; enfin il énumère les rites « compliqués et farouches » qui caractérisent cette religion. M. Piganiol a de même d'excellentes

Digitized by Google

pages sur la religion étrusque, « savante, atroce, ligotante » (p. 61-63) ; il y signale à deux reprises l'hypothèse d'une influence chaldéenne par l'intermédiaire des Hittites. Plus loin (p. 73) il mentionne beaucoup trop brièvement, les influences grecques et étrusques subies par la religion romaine à l'époque des rois. On regrettera sans doute de ne pas trouver dans ce tableau de la religion romaine primitive — non plus d'ailleurs que dans la suite — des notions précises sur le culte domestique.

Pour chaque siècle, à partir du ve, l'auteur décrit à larges traits l'état religieux de Rome. C'est ainsi que nous avons pour le ve siècle (p. 96-99) la reconstitution du calendrier des fêtes religieuses dans leurs rapports avec « les grands épisodes de la vie agricole et pastorale ». Pour le IVe siècle (p. 144), l'auteur signale le divorce qui se prononce entre la religion officielle « prosaïque, juridique », ennemie de tout mysticisme et le sentiment religieux de la masse qui ne trouve à se satisfaire que dans les cultes privés et les rites magiques de la campagne. Il est fort exact que l'Italie Méridionale ait été à cette époque le foyer des croyances orphiques ; mais c'est surtout du pythagorisme religieux qu'il conviendrait de parler, car on en peut discerner l'influence à Rome dans les dernières années du IVe siècle (cf. Carcopino, *La Basilique pythagor.*, p. 182). Le IIIe siècle (p. 178) est caractérisé par le renouveau des cultes agraires, mais aussi, par la prépondérance de l'influence hellénique qui transforme le rituel, assimile de plus en plus étroitement les dieux latins aux dieux grecs et contribue fortement à l'abandon des croyances et à la déconsidération des rites dont on faisait dépendre le salut de l'État. Le désarroi où les désastres de la seconde guerre punique ont jeté la conscience religieuse à la fin de ce siècle est excellemment décrit p. 201-202 : admission de nouvelles divinités étrangères, engouement pour la divination, les superstitions extravagantes, les rites magiques. On s'attendrait à trouver mentionée à cette place la réception triomphale de la Grande Mère de l'Ida en 205, que d'ailleurs M. Piganiol rappelle deux fois (p. 194 et 312) à propos des rapports de Rome avec le roi de Pergame. Au IIe siècle l'auteur note (p. 298-299 et 316) les progrès du rationalisme philosophique et la désagrégation de la religion traditionnelle, la grande faveur des cultes orientaux, l'active propagande en faveur des religions mystiques, mais aussi la persistance des cultes paysans auxquels la population agricole reste invinciblement attachée. Enfin

Digitized by Google

dans le tableau d'ensemble qu'il trace de la société romaine à la fin de la République, M. Piganiol montre l'irrémédiable déclin de la religion officielle, l'influence profonde exercée sur la pensée religieuse romaine par des philosophes tels que Poseidonios, le progrès des cultes à mystères et des superstitions orientales. Ici encore il aurait convenu de noter que le mysticisme philosophique et religieux de l'époque est à base de pythagorisme.

André BOULANGER.

D. C. HESSELING. — *La plus ancienne rédaction du poème épique sur Digénis Akritas* (Tirage à part des comptes-rendus de l'Académie Royale de Hollande, Amsterdam, 1927).

Quel passionnant problème que celui de Digénis Akritas ! Il l'est doublement, pour le philologue et pour le poète. Pour le poète, parce que la légende de ce héros cache peut-être une épopée populaire unique dans son genre ; pour le philologue, parce qu'il s'agit précisément de remonter aux sources du poème et d'en déterminer les courants.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est ce dernier point de vue qui préoccupe M. Hesseling. Dans une étude courte et substantielle, écrite en un français encourageable, il nous donne le dernier mot des recherches concernant le sujet. On le connaît. Digénis Akritas a toute une histoire fabuleuse, qui nous est transmise, d'un côté, par des compositions épiques, de l'autre, par des chansons populaires célébrant tel ou tel exploit de ce gardien des frontières (Akrite), sans que jamais ces épisodes isolés aient été réunis en un corps unique. C'est une *Iliade* en rhapsodies distinctes, avant la diascévase.

Ces chansons n'ont jamais fait l'objet d'un classement méthodique. Le regretté professeur de mythologie comparée à l'Université d'Athènes, N. G. Politis avait toujours accusé une tendance plutôt exagérée à étendre le cycle des chansons akritiques. Il en voyait un peu partout. Il en comptait jusqu'à 1350. Il doit y en avoir fort peu en dernière analyse. La seule méthode de discrimination applicable en l'espèce, ne peut être que la suivante : est considérée comme une chanson akritique toute chanson où le nom de Digénis Akritas est mentionné ou qui contient, soit un épisode, soit une allusion à quelque épisode de la vie de Digénis rapporté dans les compositions

Digitized by Google

épiques dont nous avons parlé. Au lieu de cela, Politis rangeait dans le cycle d'Akritas même les chansons où se trouvait le nom de Constantin, sous prétexte que ce nom se lit dans les épopées Akritiques. Il oubliait qu'en Grèce, de nos jours encore, ce nom est très répandu, à cause de Constantin le Grand, *l'empereur national*.

Les compositions épiques publiées, étaient, en 1886, au nombre de quatre. J'en avais dressé la liste dans mes *Essais de grammaire historique néo-grecque*, I, Paris, 1886, p. 8-9. M. Hesseling a eu le mérite de publier la version de l'Escurial, découverte par Karl Krumbacher en 1904. On trouvera dans la Λαογραφία de Politis, t. III, fasc. IV (1912), p. 537-604, les 1867 vers de ce cinquième Digénis.

La question n'en demeure pas moins obscure. Je me demande seulement pourquoi l'excellent Hesseling l'obscurcit encore sur quelques points de détail. Dans mes *Essais l. c.*, j'avais — je crois, sur l'exemple de K. Krumbacher — adopté pour les quatre versions imprimées les abréviations de *Dig. I, Dig. II, Dig. III, Dig. IV*, suivies d'indications bibliographiques et paléographiques qui se trouvaient là pour la première fois dans le détail. M. H., qui ne cite point les *Essais*, a préféré (op. l., p. 1, n. 1) désigner Dig. II, entre autres, par *Trap.* Mais *Trap.*, partout ailleurs que dans cette plaquette, ne peut rien signifier. Dig. II me semble plus clair.

Le point capital maintenant est de savoir quels sont les rapports entre les chansons populaires et les épopées savantes. Les épopées sont-elles sorties des chansons ou les chansons des épopées ?

Dans ma *Ballade de Lénore en Grèce* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1884, p. 12 à 16), j'avais exprimé l'avis que les chansons populaires avaient tous les droits de revendiquer une existence indépendante, que, par contre, les poèmes épiques sont un arrangement, un enjolivement, un adoucissement parfois de la rude poésie du peuple. J'ajoutais que les poèmes épiques, du moins la version publiée par Sathas et Legrand, pourrait bien aussi avoir puisé *quelques inspirations* dans le *roman* de *Guillaume au Court Nez*.

Sauf ce dernier point qui n'a été malheureusement approfondi par aucun *Digéniste* postérieur, j'ai eu la satisfaction mêlée de surprise, de voir mon opinion adoptée, sans la moindre référence, par M. H. (p. 18) et, avant lui, par N. G. Politis (Περὶ τοῦ ἐθνικοῦ ἤπους τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, dans ses Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, t. A. 1920, p. 237-260, *passim* ; car, c'est la conclusion à laquelle aboutit

Digitized by Google

toute cette petite dissectation). De la part d'un autre que de Hesseling, je croirais presque à un parti-pris, puisqu'enfin, dans ces mêmes *Essais* (t. II, 1889, p. 45-46) où les différentes versions sont étudiées avec quelque soin grammatical, deux faits d'une certaine importance sont mis en relief ; la preuve matérielle est donnée, d'après le mètre, que le diascévaste épique à mal compris ou mal lu le texte populaire ; d'autre part, que nous sommes incontestablement en présence d'un dessein arrêté de corriger la langue vivante ou d'édulcorer l'âpreté héroïque de la chanson. A cette même page, se lit un exemple instructif dans le sens que nous indiquons, signalé par Miliaralkis, exemple que je retrouve sans mention des *Essais*, chez H. (p. 12). Il est aussi dommage qu'il n'ait pas connu la collation que je fis faire à Athènes du texte de Miliarakis avec le manuscrit d'Andros (l. l., p. 39, n. 1).

Par compensation, M. H., dans son édition de l'*Escurialensis* (Λαογρ., *op. l.*), nous a donné de ce poème un commentaire savant et stérille ; car, hélas ! il n'aboutit à aucun résultat appréciable. Je note ici un point essentiel : cette version présente quantité de vers hypermètres au point de paraître des lignes de prose. Qui éclaircira ces hypermétries, aura élucidé, je crois, la totalité du problème (1).

J'ajoute à contre-cœur, puisque j'ai eu pour l'homme la plus grande estime et la plus sincère amitié, que le futur spécialiste qui aura à s'occuper de Digénis, devra faire complète abstraction de l'étude de Politis citée ci-dessus. On y lit que l'épopée de Digénis efface en splendeur ce qui s'est produit dans ce genre chez les autres peuples, qu'elle est supérieure même à Homère (p. 244). Or, de cette *incomparable* épopée nous possédons des rédactions d'une médiocrité pénible, et des chansons plus rapides, mais qui sont à peine les membres épars du poète. Ces exagérations sont dues à un sentiment des plus honorables, le patriotisme, qui va toutefois contre son but, puisqu'il risque de discréditer la science hellénique.

(1) Je dois mentionner ici, quoique n'en partageant pas les conclusions, une étude intéressante de M. A. Heisenberg : *Ein angeblicher Byzantinischer Roman*, dans les *Silvae monacenses*, Berlin, 1926, p. 28-32. Il ne connait pas ce que j'en ai dit dans la *Ballade* ni dans les *Essais de gr. hist.*, t. II, à *Dig.* II et p. 34, 44. De ce que M. Hadzidakis ne prise pas les *Essais* où, sans méchanceté aucune, jadis, j'ai relevé une grosse erreur historique de lui, il ne s'ensuit pas que les philologues impartiaux ne consultent pas un ouvrage qui a son utilité et qui a été couronné par le Prix Volney.

Digitized by Google

Pour conclure, soyons reconnaissants à M. H. de deux autres innovations. Il a renoncé à transcrire les noms comme *Politis*, par *Politès*. Ce fut là une des plus fâcheuses habitudes de Krumbacher, quand on songe surtout qu'il s'agit de noms modernes comme Μπέης ; Krumbacher ne reculait pas devant *Bees !*

Louons enfin M. H. de n'avoir pas admis la *Chevauchée funèbre* dans le cycle critique, à la suite de Politis. Dans ma *Ballade de Lénore* (op. l.) j'avais vu, à la suite de W. Wollner, une origine serbe à la version grecque. Le chiffre *neuf* et le couple de frère et sœur substitué à celui de fiancés (comme chez Burger) militent en faveur de cette hypothèse, combattue à l'aide de deux arguments par N. A. Politis (Τὸ δημοτικὸν ᾄσμα περὶ τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ, tirage à part du Δ. τ. ἱστ. καὶ ἐθνολ. Ἑτ. τ. Ἑλλ., 1885, 1-69).

Le chiffre 9 existe, dit-il, aussi bien chez les Grecs. Il se rangera donc volontiers, en ce qui touche la paternité de la légende, du côté du peuple serbe ou grec, qui aura fait de ce chiffre le plus grand usage ! Il ne s'agit pas ici d'arithmétique, mais d'importance. Il est certain que les Grecs connaissent ce chiffre, et encore Politis oubliait-il les 9 muses, les 9 dents de l'Hydre de Lerne, le ἐννῆμαρ d'Homère, etc, etc. La question est de savoir si le chiffre 9 est favori chez les Serbes, ce qu'il est, tandis que les Grecs disent aussi bien 4, 5, 7 et surtout 3.

Politis prétend aussi que l'amour entre frère et sœur est tout aussi fréquent chez les Grecs. Il en cite pour exemple des chansons où figure le collectif ἀδέρφια, *frère et sœur* aussi bien que *couple de frères*, aussi bien que, globalement, *frères et sœurs* d'une même famille. Politis commettait là une erreur capitale. La *tendresse* fraternelle n'est nulle part exaltée en Grèce comme en Serbie. Chez les Grecs, le frère est le protecteur de la sœur, souvent son tyran et la plupart du temps un tyran odieux. Dans un roman tout récent de M. Gr. Xénopoulo, *La Femme trimorphe*, Athènes, 1925, p. 189, nous voyons un frère cloîtrer sa sœur et lui administrer une volée de bois vert, simplement pour l'avoir rencontrée à la promenade avec des jeunes filles et des jeunes gens qui n'étaient pas de la famille. L'affection n'est point ici en jeu, mais le seul point d'honneur, disons pis : l'amour propre (1). Il y a quelque trente ans une jeune Constantinopolitaine de grande famille était enlevée par un

(1) Nous pouvons bien, dans un article scientifique, citer le dicton hardi : Ὁ Ρωμιὸς βάζει τὴν τιμή του στὸ βραχιὰ τῆς ἀδερφῆς του.

Digitized by Google

Ambassadeur qui voulait d'ailleurs l'épouser. Le frère s'opposa mordicus au mariage, la coupable devant être châtiée, pour avoir forfait à l'honneur du nom.

On voit avec quelle information morale minutieuse il convient de procéder ici ; quand il s'agit du cycle d'Akritas, ce n'est vraiment pas le moment de se montrer acritique (1).

Jean PSICHARI.

JOHN VIENOT. — *Histoire de la Réforme française des origines à l'Édit de Nantes.* Paris, Librairie Fischbacher, 1926.

Cet ouvrage est le premier volume d'une Histoire du Protestantisme français, dûe à la plume de M. le Pasteur Viénot. On recevra le livre avec gratitude parce qu'il comble une lacune ; nous n'avions encore aucune histoire d'ensemble sur ce sujet : le vieux manuel de de Félice n'a plus de valeur et le précis de M. le Pasteur Bost, s'il est un modèle du genre, n'en est pas moins trop bref pour être pleinement satisfaisant. Ici au contraire nous avons affaire à un ouvrage copieux de près de 500 pages, bien présenté et richement illustré.

Dans une œuvre aussi délicate à traiter, le nom de M. Viénot est déjà un garant. L'auteur, bien connu de tous ceux qui s'intéressent à l'étude du XVIe siècle par une thèse solide sur l'*Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard*, n'a jamais cessé, depuis plus de trente ans, de scruter les origines du protestantisme français. Professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie protestante de Paris, président de la *Société d'histoire du Protestantisme français*, grand liseur et dépouilleur de vieux textes, guide autorisé

(1) P. 1, note 2. Il ne faut plus citer le travail de Politis isolément, mais d'après les Σύμμεικτα, comme nous le fîmes plus haut. — P. 2 *a quo* (avec ; italique). — P. 4, ἔκαμις (non ἔκαμς). — P. 9, l. 10 lieu (non : lien). — P. 10-11, ὀλίγον ici signifie *pour un peu ;* aujourd'hui encore, λίγο καὶ χόρεβε s'emploierait dans ce sens. — *Ib.*, 1-2, « n'a pas bien », au lieu de : « non plus n'a rien rendu ». — P. 12, l. 12 nonchalent (pas : ant). — P. 13, l. 23 : *Andr. :* (les : italiques). — P. 14, l. 2 : χαράματα (pas : μμ). — P. 15, l. 17 : presque dans les mêmes termes (pas : presqu'en mêmes). — P. 17, l. 13 : *Libistros ;* (; *ital.*). — P. 21, n. 3, l. 2 : se (pas : ce). — P. 22, les lignes 6-9 n'offrent pas un sens clair. — Ces légères critiques ne signifient nullement que M. Hesseling, n'écrive le français avec correction et facilité.

Digitized by Google

du *Paris des Martyrs*, il pouvait sans trop d'audace nous offrir ce tableau d'ensemble qui eût fait reculer plus d'un. En fait, le livre achevé, on n'est point déçu. L'ouvrage a été écrit avec beaucoup de conscience et le souci évident de ne rien avancer que de fondé sur des sources valables. Non seulement le répertoire admirable qu'est le *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français* a été constamment utilisé, mais encore on trouve à chaque instant mention de documents inédits, et les renvois aux cotes d'archives étonnent agréablement dans un livre qui, à première vue, aurait pu passer pour une œuvre de haute vulgarisation. M. V. peut rectifier une date donnée par Herminjard, une faute de lecture d'un historien contemporain ; il connaît les pierres de Paris mieux que personne, et souvent, en de simples notes, il sait tirer de l'ombre des figures de troisième ou quatrième ordre auxquelles il donne un relief saisissant. Ce perpétuel recours aux sources fait la haute valeur du livre.

L'auteur est également familier avec les ouvrages modernes qui ont touché à son sujet. On a l'impression d'ailleurs qu'il ne les a lus qu'après avoir, pièces en mains, écrit son livre : désir bien légitime et qui vaut d'être noté, de garder toute son originalité sans se laisser influencer par autrui. Pour ne prendre qu'un exemple, M. V. cite très souvent des passages de M. Romier, soit parce qu'ils servent à étayer ses vues, soit au contraire qu'il les discute pour les rejeter.

De façon générale M. V. a surtout écrit l'histoire *politique* de la Réforme française. Il a peut être trop laissé dans l'ombre le côté social de ce grand mouvement. Et certes la Réforme, il est bon de le répéter, est essentiellement un phénomène religieux, mais on eut aimé que l'auteur insistât davantage sur la composition sociale du protestantisme à ses différentes époques. Surtout on regrette qu'il n'ait pas présenté un tableau plus fouillé de la pensée religieuse des acteurs de ce grand drame. Au début du livre dix pages seulement traitent cet immense sujet « L'Eglise de France au seizième siècle ». Elles sont d'ailleurs fort exactes, mais vraiment n'y avait-il rien d'autre à dire sur cette question qu'à répéter, même preuves en mains, les banalités sur l'inconduite des prêtres et la superstition des foules ? Si la Réforme a créé une théologie nouvelle, il fallait étudier, en citant les textes, l'enseignement théologique de la Sorbonne vers 1500, et quelles étaient, sur la repentance, la justification, la sanctification, ces théories nominalistes qui bientôt ne suffiront plus

Digitized by Google

aux Réformateurs. De même les quelques pages consacrées à Lefèvre d'Etaples et à Erasme sont insuffisantes, allusions fragmentaires plutôt qu'exposé de leur pensée ; il eut été intéressant aussi de pénétrer plus profondément les tendances des premiers huguenots, de rechercher comment leurs idées, encore vagues, ont pu être transformées par les écrits de Luther ou de Zwingle et vers lequel de ces deux hommes ils se sont surtout senti attirés. Et enfin dans le chapitre, très vivant d'ailleurs, sur *le Calvinisme*, on regrette de ne pas trouver un tableau d'ensemble, suffisamment précis, de la pensée théologique de Calvin, de cette pensée que les réformés des XVIe et XVIIe siècles ont défendue avec tant d'énergie et qui est restée, officiellement au moins, la doctrine du protestantisme français jusque vers 1850. Il semble que M. V. ait craint d'aborder ces questions difficiles, qu'il connaît pourtant si bien parce qu'elles auraient peut-être rebuté le lecteur frivole.

Cette histoire est donc essentiellement une histoire politique. Mais là encore nous ferions quelques réserves. Erudit plein de probité, désireux de s'appuyer uniquement sur les témoignages du temps, M. V. se laisse aller, un peu trop semble-t-il, à un simple récit chronologique des événements. De là d'abord la place qu'il fait à l'énumération des martyrs, ce qui contribue parfois à donner à son livre un aspect apologétique qu'il ne veut pas avoir. De là aussi une crainte de présenter des tableaux d'ensemble parce que les généralités sont souvent fausses : et pourtant les chapitres sur le mouvement littéraire et anticlérical de 1530 à 1547, sur le calvinisme sont fort bien venus. Pourquoi M. V. n'a-t-il pas essayé de nous donner, après M. Romier, une vue générale des forces du protestantisme français dans cette « année climatérique » de 1560 ? : on aurait aimé aussi à trouver quelques pages sur les théories politiques de certains huguenots au lendemain de la St Barthélemy, et sur l'état du protestantisme en 1598.

Ces quelques réserves ne doivent pas nous empêcher de rendre hommage à la haute valeur de ce livre et à la probité scientifique de l'auteur. Et puisque M. V. connaît aussi bien l'histoire du Protestantisme français au XIXe siècle qu'au XVIe (le premier volume de sa biographie sur Sabatier en est la preuve) puisse son éditeur être assez libéral pour lui permettre de pousser jusqu'à nos jours cette *Histoire de la Réforme française*.

A. ALBA.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

J. Deniker. — *Les Races et les Peuples de la Terre*, Paris, Masson, 2e édition, 1926.

La famille de Deniker a eu la belle et pieuse pensée de publier, du grand ouvrage de cet éminent ethnographe, une seconde édition que celui-ci avait préparée pendant la guerre et que la mort l'avait empêché de faire paraître. La première édition avait vu le jour en 1900 ; une mise au point s'imposait, elle a été faite excellemment ; l'ouvrage expose clairement tous les grands problèmes de l'anthropologie et de l'ethnographie, et sera d'une égale utilité pour le spécialiste qui devinera les raisons dont l'auteur s'est inspiré, et le lecteur ordinaire qui aspire à se faire rapidement une opinion précise sur ces questions dont la connaissance est la base indispensable de nombre de sciences connexes !

Nous pouvons ici aborder d'autant moins l'examen détaillé des différentes parties de l'ouvrage que rares sont les chapitres ayant avec la science des religions des liens directs. Deniker, en effet, résume tout d'abord l'anthropologie tout entière, l'étude physique de l'homme, ses rapports avec le singe, les caractères somatiques et morphologiques des races ; il aborde ensuite l'étude de leurs caractères ethniques, et résume les grands problèmes de la linguistique, en y comprenant la recherche de l'origine de l'écriture, les questions essentielles de la sociologie comparée et celles enfin qui relèvent de la vie psychique des primitifs : il fait dériver du jeu les préoccupations artistiques, il montre le rôle social des danses, des fêtes primitives dont il met en lumière l'aspect religieux ; et expose brièvement les religions primitives en s'inspirant essentiellement des doctrines de Tylor. Cette étude est d'ailleurs d'une très grande valeur, et Deniker analyse notamment très exactement la notion d'esprit en montrant que dans la croyance des incultes, tout corps quelqu'il soit en est pourvu, même les corps fabriqués de la main des hommes qui sont, dès lors, à ces premiers stades, maitres, dans une large mesure, du monde divin. Enfin suit l'étude de la vie sociale proprement dite, des relations matrimoniales,

Digitized by Google

de l'organisation de la famille, où abondent les suggestions intéressantes, et où le seul regret que j'aie à exprimer, c'est que peut-être n'est pas assez nettement montré comment cette vie sociale et la vie religieuse étudiée précédemment ne font qu'un en réalité et réagissent constamment l'une sur l'autre.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à une description des différents peuples — énumérés par continent, ce qui permet au lecteur d'aisément s'y retrouver, mais laisse moins apparaître les parentés fréquentes entre des populations d'origine commune, mais habitant des continents différents.

Dans l'ensemble, c'est un ouvrage de premier ordre, et qui rendra certainement les plus grands services. Ajoutons que le livre est richement illustré, et pourvu d'appendices statistiques particulièrement précieux.

R. KREGLINGER.

VOLLMER HANS. — *Ein deutscher glossierter Auszug des 15. Jahrhunderts aus den alttestamentlichen Propheten.* — Berlin, Weidmann. 1927. 10 Mk.

Cet ouvrage est le 3e volume des *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde*, publiés par le même auteur. Le but en est de faire connaître la manière de traduire et d'expliquer la Bible usitée en Allemagne au XVe siècle. Les livres des Prophètes, qui font l'objet de ce 3e volume, étaient peu connus, même au temps de Luther, parmi les laïcs. Il est vrai que des traductions en langue vulgaire de tous les livres de l'Ancien Testament avaient existé longtemps avant Luther. Mais ces traductions n'étaient pas populaires. Ce n'était que les prédicateurs, les Religiosi, qui les lisaient et les interprétaient dans le sens bien connu, c'est-à-dire que l'Ancien Testament n'avait été écrit que pour annoncer la doctrine et l'histoire du Christ. Il faut savoir gré à M. Vollmer d'avoir montré, par un exemple concret, comment on a compris les prophètes en Allemagne au XVe siècle.

M. GINSBURGER.

J. GOULVEN. — *Les Mellahs de Rabat-Salé.* — Paris, P. Geuthner, 1927, un volume 8° carré de XII-165 pages, très nombreuses illustrations en noir et en couleur.

M. Goulven, qui possède une profonde connaissance de toutes les questions touchant l'Afrique du Nord-Ouest, avait déjà tracé une histoire du judaïsme marocain dans des *Notes sur les origines anciennes des Israëlites du Maroc* publiées dans *Hesperis* (1921, pp. 317-337) et dans une *Esquisse historique sur les Mellahs de Rabat-Salé* parue dans le Bulletin de la Société de Géographie du Maroc (2e trimestre

Digitized by Google

1922, pp. 11-42). De ces Mellahs dans leur état actuel, il nous donne aujourd'hui un tableau d'une extrême précision. L'enquête n'allait pas sans difficulté, sans risque de lacunes : « Ce serait, dit l'auteur (p. VIII), une erreur de croire que les Israélites nous ont donné des indications de bon gré. Depuis l'établissement du Protectorat, en mars 1912, une grande révolution sociale s'est opérée chez eux, non sans provoquer des troubles profonds et divers dans les individus. Les uns, en effet, effrayés par les idées nouvelles si brusquement propagées au Mellah, ont subi comme un renforcement de leurs croyances et ont cherché à se retrancher encore davantage derrière la loi. Auprès de ceux-là nos enquêtes sont demeurées pénibles... Les autres, au contraire, particulièrement les jeunes, ont été attirés par les apparences du progrès avec une rapidité incroyable et se sentaient prêts à renier un passé dont ils avaient évidemment souffert, s'ils n'avaient été soumis au frein de leurs parents, des communautés israélites et des Rabbins. En ce qui nous concerne, cette facilité d'adaptation à une condition nouvelle eut souvent des résultats déconcertants : les jeunes gens riaient des coutumes de leurs pères et, sans affirmer ni nier leur existence, traitaient textuellement d'obscurantisme tout ce qui se rapportait aux traditions et aux études anciennes. »

M. G. n'entend pas expliquer, ni comparer, mais simplement décrire. L'ethnographe, le folkloriste, l'historien des religions trouveront dans cet excellent relevé des matériaux authentiques et classés en chapitres très clairs : Dans les Mellahs de Rabat-Salé de 1913 — Les petits Juifs — Caftans noirs et châles blancs. — Un mariage de jeune fille à Salé. — Coutumes ancestrales et croyances païennes. — Les jours sanctifiés. — Les grandes fêtes d'Israël. — Le culte des saints. — Les communautés israélites de Rabat-Salé. — Le rôle des grands Rabbins. — Israélites et musulmans au Maroc. — L'activité commerciale des israélites. — Les rites funèbres : une société d'enterrements.

La documentation photographique est fort abondante, pittoresque et, techniquement, d'un « rendu » qui mérite tous les éloges.

D. L.

F. Schwenn. — *Gebet und Opfer, Studien zum griechischen Kultus* (Religionswisenschaftliche Bibliothek, 8). Heidelberg, 1927 ; 1 vol. petit in-8° de 144 pages.

Ce n'est pas une monographie de la prière et du sacrifice qu'on trouvera dans cet essai très riche d'idées et de faits. L'auteur s'est efforcé, au moyen de deux exemples de mettre en lumière la transformation que l'esprit grec a fait subir à la religion primitive. C'est ainsi que dans la première partie, étudiant l'antique invocation de la liturgie éleusinienne Ὑε κύε, le « chant d'appel » des femmes d'Elis à Dionysos-Héros, la prière de Chrysès, les imprécations qui accom-

Digitized by Google

pagnent les serments et d'autres invocations de l'Iliade, il y démêle très ingénieusement les traces de la « mentalité primitive ». Il montre que les prières de l'âge homérique n'usent guère de formules magiques destinées à contraindre la divinité, mais s'efforcent, par des supplications motivées, de convaincre des dieux conçus comme doués de sentiments semblables à ceux des hommes. Un chapitre étudie la prière en tant qu'œuvre d'art, donne d'intéressantes indications sur la genèse de l'hymne littéraire et montre quelle influence les formes artistiques de la prière ont exercé sur le développement de la vie spirituelle. La seconde partie énumère les différentes formes du sacrifice, examine les rites étranges des Bouphonies à Athènes et explique la signification du sacrifice grec, qui, à la suite d'une longue évolution, n'est plus qu'un présent offert à une divinité pour se concilier sa faveur.

Une des idées les plus justes et les plus fécondes qui se dégagent de cette étude est que la pratique de la prière et du sacrifice a exercé une influence capitale sur la formation de l'idée de divinité. Car ce n'est pas un dieu que la prière suppose à l'origine, mais un objet conçu comme doué de la vie. Somme toute excellent petit livre auquel pourra recourir avec plaisir et profit quiconque s'intéresse à l'histoire de la religion hellénique.

André Boulanger.

A. Dufourcq. — *L'Avenir du Christianisme*. Première partie, *Histoire ancienne de l'Eglise*, tome II, *La révolution religieuse, Jésus*, 6e édition. Paris, 1927 ; 1 vol. petit in-8° de 474 pages.

En publiant la sixième édition de son grand ouvrage, M. Dufourcq ne s'est pas contenté d'en réimprimer le texte. Non seulement il lui a fait subir maintes modifications de détail, mais il y a joint près de 200 pages de notes additionnelles. L'extrême richesse de ces notes où tous les travaux les plus récents sont mis à profit et où abondent les aperçus personnels, fait de l'ouvrage ainsi complété un indispensable instrument de travail. On remarquera tout spécialement ce qui concerne la renaissance du sentiment de la paternité divine (p. 156-171), l'auteur y donne une idée très exacte de l'immense matière religieuse, si confuse et si mal connue jusqu'ici, au sein de laquelle apparaît le christianisme naissant ; le messianisme juif (p. 184-192) ; l'influence du paganisme sur Israël et d'Israël sur le paganisme (p. 198-213) ; les sources de saint Luc (p. 431-442). Selon la théorie de l'auteur — qu'il ne peut être question de discuter ici — saint Luc aurait utilisé, pour compléter et rectifier les évangiles de Matthieu et de Marc, un document certainement hiérosolymitain, un évangile perdu de saint Jacques le Mineur et des conversations avec le même Jacques, avec la Vierge et avec les « veuves » de Jérusalem.

André Boulanger.

Digitized by Google

A. Bayet. — *Les Morales de l'Evangile*. Paris, Rieder, 1927. Un volume de la collection « Christianisme », in-16, 226 pages.

La thèse de ce livre remarquablement construit est celle-ci : tous les auteurs, depuis dix-neuf siècles, proclament l'existence d'une morale évangélique. D'où vient donc qu'ils ne se mettent pas d'accord sur ce qu'elle enseigne ? C'est, répond M. Bayet, que l'Evangile contient non pas une morale, mais plusieurs morales, qui, à la plupart des questions que leur pose la moyenne humanité, répondent en se contredisant de façon flagrante. Ces questions, M. B. les formule et met en regard les réponses fournies par les quatre livres tenus pour renfermant l'enseignement de Jésus. L'obéissance aux lois morales suffit-elle à assurer le salut ? Ou bien, pour être sauvé, est-il nécessaire d'observer des rites ? Est-ce la morale, est-ce la foi qui est « l'élément souverain », la condition du salut ? L'homme est-il libre ? Les justes recevront-ils des récompenses, les mauvais des châtiments d'ordre purement spirituel ? Récompenses et châtiments seront-ils au contraire d'ordre matériel ? L'homme doit-il respecter la vie du prochain et haïr la sienne ? L'homme peut-il tuer en certains cas et se protéger contre la souffrance et la mort ? La richesse est-elle toujours mauvaise, la pauvreté toujours bonne ? Le mariage, la famille sont-ils d'institution divine, indissolubles, bénis ? Le pouvoir temporel, les royaumes de ce monde ont-ils des droits légitimes, admis par la religion, ou sont-ils l'œuvre de Satan et tout rapport avec eux est-il faiblesse, impureté, abandon de l'idéal chrétien ? L'homme possède-t-il ou non le droit de juger ? Et à l'intérieur de l'Eglise, ces pouvoirs, ces droits auront-ils leur équivalent, y aura-t-il des chefs et des juges ?.

Les réponses évangéliques, dit M. B., sont oui et non, et celà presque simultanément. On a tenté, par des moyens inégalement désintéressés, d'arriver à une conciliation, tout au moins à une explication plausible. M. B. estime que toutes ces tentatives ont échoué : il découvre en elles toutes — y compris l'explication dite « historique » — un vice fondamental : c'est de postuler l'existence d'un Jésus-homme enseignant l'une ou l'autre de ces morales dites évangéliques. Hypothèse gratuite, et, qui pis est, hypothèse encombrante. M. B. la rejette et voici celle qu'il propose : si la morale de l'Evangile est multiforme, c'est qu'elle est œuvre collective : plusieurs classes, plusieurs milieux, plusieurs sociétés, ou plusieurs âges, y ont travaillé, y ont laissé leur image éthique. Explication sociologique, qui sera, qui a déjà été vivement discutée, mais qui est menée avec une vigoureuse, une entraînante dialectique par l'éloquent professeur d'histoire des idées morales à l'Ecole des Hautes Etudes.

P. A.

Digitized by Google

U. A. Padovani. — *Vincenzo Gioberti et il Cattolicismo*. Una pagina nella storia moderna della Chiesa. — Milan, Societa editrice « Vita e Pensiero... 1927. Un volume des *Publicazioni della Universita cattolica del Sacro Cuore*. Vol. IV de la septième série. XI-510 pages, gr.-8°.

Ce livre n'est aucunement un ouvrage de circonstance et, si visibles que soient les sympathies de l'auteur, il ne fait nulle part d'application *actuelle* des faits qu'il apporte et des conclusins qu'il en tire. Il est à prévoir cependant que ce très important ouvrage, que sa documentation originale seront utilisés par les partis. Pour nous, il a la valeur d'une page d'histoire religieuse fermement écrite et qui, si elle ne traite pas des rapports entre V. Gioberti et *tout* le catholicisme, donne de ses rapports avec la Société de Jésus, de ses positions doctrinales et de son activité politique une image à laquelle l'abondance des documents nouveaux apporte une précision puissante. Depuis le livre de Gentile sur Rosnini et Gioberti, il ne nous paraît pas que des lumières aussi neuves aient été projetées sur l'histoire religieuse du *Risorgimento* et la philosophie de ses « spirituels ». La première partie du livre de M. U.-A. Padovani est consacrée à la vie et à la pensée de Gioberti avant la polémique contre les Jésuites. La pensée de l'auteur du *Surnaturel* et de l'*Introduction à l'étude de la philosophie*, M. Padovani la serre d'assez près pour y voir un rationalisme, un panthéisme « initial et essentiel » sous l'imprécise méthode ontologique que l'on connaissait à Gioberti. Le reste de l'ouvrage retrace la lutte entre V. Gioberti et la Société de Jésus. Le rationalisme de Gioberti se formulera dans ses conclusions historiques, concrètes, dans son immanentisme, à mesure que se dérouleront les phases de sa vie politique, à mesure que les événements — surtout ceux de 47-48 — le contraindront à extérioriser sa pensée pratique. M. Padovani le montre se dressant contre les Jésuites au nom d'une action catholique qui n'est qu'une guerre indirecte au catholicisme romain en vue d'un catholicisme civil, national. Les Jésuites ripostent et souvent prennent l'offensive par esprit de corps, pour défendre l'ordre. Mais ce n'est, là, semble dire M. U. P., qu'une sorte de réflexe et ce qu'un P. Curci, dans sa réplique au *Gesuita Moderno* de Gioberti, prétend défendre avant tout, c'est la surnaturalisation de la théologie « post-tridentine » contre l'immanentisme romantique, contre le principe subjectiviste, en un mot contre l'hétérodoxie que le renouveau catholique prôché par Gioberti oppose en fait à la tradition pontificale. Cette lutte est racontée par M. U. P. avec une loyauté de documentation qui permettra à l'histoire impartiale de ne laisser dans l'ombre aucun des coins de ce débat capital. Tant dans le texte que dans les appendices, les inédits ou les pièces devenues rares sont donnés *in extenso* ou analysés avec un scrupule inattaquable.

P. A.

Digitized by Google

Ch. DE ROUVRE. — *Auguste Comte et le catholicisme*. Paris, Rieder, 1927. Un volume de la Collection « Christianisme », in-16, 272 pages.

En un volume d'une érudition alerte, M. Ch. de Rouvre nous avait déjà narré l'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux (un volume, Paris, Calmann Levy). Cette « amoureuse histoire », elle explique une part de ce nouveau livre : « C'est par Clotilde que le catholicisme admiratif de Comte s'est mué en une religion dont tous les rites, toutes les formules, toutes les disciplines sont inspirées du plus certain esprit catholique ». M. de Rouvre a bien fait ressortir l'antithèse romantique qu'il y a dans cette « extraordinaire aventure d'un homme qui, parti de la négation de toute conception métaphysique, arrive trente ans plus tard à l'institution d'une religion », n'est plus hanté, dans les quinze dernières années de sa vie publique, que « par la recherche d'un moyen d'imposer au monde la règle spirituelle la plus rigide qui soit ». Antithèse ou contradiction plus apparente que réelle, on le sait : Auguste Comte est d'hérédité, de formation catholiques ; dans sa recherche — sensible dès les premiers linéaments de sa doctrine — d'un pouvoir spirituel, il a vite tenu le « système féodal et théologique » pour « le plus grand progrès provisoire de la Société ». L'influence de Clotilde de Vaux n'a rien déclenché ni modifié qui n'ait été préparé par l'influence de saint Paul, laquelle travaille constamment la pensée du philosophe, la modèle et la fait toute prête pour une prédication théocratique. Théocratie que veut réaliser le Grand-Prêtre de l'Humanité, papisme certes sans Dieu, mais qui ne fait pas abstraction d'une réligiosité contre laquelle Comte ne chercha jamais sérieusement à se défendre. « Le régime catholique, passant du plan surnaturel au plan social », cette formule n'expliquerait pas toute la construction religieuse de l'auteur de la *Politique*, si chez lui n'avait pas préexisté un fonds de mysticisme, une sentimentalité qui s'orientait vers les solutions spiritualistes aussi nécessairement que celle des fondateurs d'églises issues de 1830. C'est par introspection que l'apôtre de la religion positiviste a découvert la « prédominance continue du sentiment sur l'intelligence ».

P. A.

La Renaissance religieuse. Paris, F. Alcan. Un volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 272 pages 8°.

Le seul titre de ce livre en fait prévoir l'intérêt actuel, et aussi que nous ne pouvons guère que le signaler : la Revue se récuse lorsqu'il s'agit, comme ici, de doctrine vivante, de positions confessionnelles ou, tout le moins, métaphysiques que l'on ne peut juger avec le recul de l'histoire. Une simple table des matières suffit d'ailleurs à indiquer la valeur exceptionnelle de ce livre qui est un document. Introduction

Digitized by Google

par M. G. Guy-Grand. — *La renaissance du catholicisme en France*, par le R. P. Yves de la Brière. — *Le renouveau catholique dans les lettres et dans la pensée*, par MM. Gaetan Bernoville et Paul Archambault. — *La renaissance de la vie spirituelle dans le protestantisme*, par M. A. N. Bertrand. — *Le point de vue protestant lato sensu*, par M. René Gillouin. — *La renaissance religieuse dans le judaïsme*, par M. Julien Weill. — *Les problèmes juifs dans la littérature*, par M. André Spire. — *Humanisme et religion* par M. Ramon Fernandez. — *Adieu au Christianisme* par M. P. L. Couchoud. — *Faut-il revenir au thomisme ?* par le R. P. de Tonquedec. — *Le retour de la pensée moderne au réalisme chrétien*, par M. Jacques Chevalier. — *Le thomisme est-il une philosophie rationnelle ?* par M. Félix Sartiaux. — *Une rénovation religieuse peut-elle venir de l'Orient ?* par M. Félicien Challaye. — *Les conditions d'une entente entre l'Orient et l'Occident*, par M. P. Masson-Oursel. — *L'humanisme de l'Occident*, par M. Léon Brunschwicg. — Conclusion : *Le problème religieux et les familles d'esprits*, par M. G. Guy-Grand. On voit l'armature logique de ces recherches — ou de ces déclarations : d'abord vues sur la « renaissance religieuse » dans le cadre des différentes confessions européennes ; ensuite examen des deux aspects généraux de la « renaissance religieuse », s'entend : le néo-thomisme et la question Orient-Occident. M. Guy-Grand clôt le livre avec des pages objectives et claires : « Quand on parle d'une renaissance religieuse, on veut dire que le nombre augmente de ces esprits qui, par l'approfondissement de leur vie spirituelle, sentent naître ou revivre en eux cette inquiétude de l'infini qui ne trouve d'apaisement que dans des vérités dogmatiques. En elle-même cette renaissance n'aurait rien que de naturel. Elle est un effet de cette loi d'alternance, de ces retours du pendule que l'on constate dans l'ordre religieux comme dans les autres phénomènes intellectuels... Est-il possible de ramener à l'unité ces familles spirituelles ? On l'a tenté, mais sans succès ; elles paraissent bien irréductibles... Nous ne pouvons que prendre acte de ce mystère des consciences, de cette pluralité dernière de *sensibilités métaphysiques*, comme dit M. Jules de Gaultier, de *partis pris* ou d'*idées préconçues*, comme le reconnaît M. Emile Meyerson. Respecter ce mystère est la plus haute loi de la vie spirituelle. Elle doit être aussi celle de la vie politique... »

D. A.

C. DE VESME. — *Histoire du spiritualisme expérimental*, I. — Paris, éditions Jean Meyer (B. P. S.), 1928, un volume in-8° carré de 684 pages.

Par « spiritualisme expérimental », l'auteur entend la démonstration de l'existence de la survivance de l'âme, mais une démonstration obtenue à l'aide d'un système *historique*, « permettant de faire parler,

Digitized by Google

non pas des textes et des arguments spéculatifs, non pas notre opinion personnelle, mais des *faits* ». Nous conviendrons volontiers que M. de V. met au service de ce système une documentation très étendue et généralement puisée aux bonnes sources. Le fait métapsychique n'est certes point dédaigné par lui, mais n'est pas envahissant. Pourtant ce volumineux traité apparaît bien au lecteur non prévenu comme une histoire, tout au moins partielle, de l'occultisme, des « facultés surnormales » chez les anciens et les modernes. Les hypothèses y occupent une large place et souvent la « preuve expérimentale » y est un peu vite tenue pour acquise. Mais ce livre contient (notamment sur les conditions mentales de l'ordalie) des suggestions qu'il faudra retenir. En conclusion (provisoire, car l'ouvrage aura un second tome) l'auteur se défend de rien affirmer d'un point de vue métaphysique ou théologique. Il ne veut pas faire état de ce que les religions appellent « miracle » et qui leur sert à des fins apologétiques. Livre en somme riche de faits, un peu en désordre, mais qui sera utilement consulté surtout pour sa documentation sur le merveilleux contemporain.

P. A.

D. Merejkovsky. — *Les Mystères de l'Orient. Egypte, Babylone*, traduit du russe de Dumesnil de Gramont. Paris. *L'artisan du Livre*, 1927. Un vol. in-16 de 397 p.

Livre d'un lyrisme puissant, qui ne s'embarrasse guère des objections que peut soulever une science à l'esprit matériel ; le passé et l'avenir du monde sont connus de l'auteur par visions simples, trop simples : l'histoire est pour lui « le Mystère de la Croix », le « Mystère du Dieu mort et ressuscité », que nous retrouvons tout au long d'une route où se dressent les images d'Osiris, de Tammouz, d'Adonis, d'Attis, de Mithra, de Dionysos... Ce mystère n'est pas encore accompli, la preuve en est dans les événements terribles qui secouent présentement le monde (l'auteur est russe, la Révolution en a fait un exilé), mais, ce monde, s'il ne fut jamais plus près de sa perte qu'aujourd'hui, jamais non plus peut-être ne fut si près de son salut.

Cette apocalypse est érudite, les religions et les philosophies qui s'y confrontent y gardent leur visage historique. Certaines cependant pourraient souffrir d'être contraintes à entrer dans des systèmes d'un aussi douteux aloi que le sexualisme de Weininger.

Jean Bonnerot. — *La Sorbonne*, sa vie, son rôle, son œuvre à travers les siècles. — Paris, *Les Presses universitaires de France*. Un volume de 232 p., 8°, nombreuses illustrations.

La Sorbonne a sa grande place dans l'histoire religieuse du passé — et non moins grande dans l'histoire des méthodes en science des religions. C'est un double motif pour que nous signalions ici le livre que

Digitized by Google

M. Jean Bonnerot a consacré à la vieille maison illustre. Travail d'érudition minutieuse, mais animé d'une ferveur émue qui se devine même sous les descriptions, sous les dénombrements de salles, de couloirs, de vestibules, à plus forte raison dans les excellentes pages où M. Bonnerot raconte la vie de la Sorbonne médiévale et moderne, en évoque les maîtres, en retrace les rites. On est trop enclin à rappeler que la Sorbonne a beaucoup condamné ; voici un livre qui prouvera au grand public français ou étranger que cette « reine des Ecoles » a aussi beaucoup travaillé et que cette continuité dans le labeur a fait d'elle, en notre siècle, la maison loyale des plus hautes collaborations scientifiques. Entre ses murs jeunes ou vieux, son histoire nous est dite par M. Bonnerot d'une voix savante et discrètement harmonieuse.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1927-1928. — Suivant l'habitude de la Revue — et bien que la date de parution de ce numéro diminue la valeur pratique de ces renseignements —, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses.*

M. Mauss : Les rites oraux, en particulier négatifs, en Australie, les lundis, à dix heures trois quarts. — La mythologie totamique en Nouvelle-Guinée, les mardis à dix heures trois quarts.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse du Yucatan, du Guatémala, du Mexique et du Nouveau-Mexique, les samedis, à deux heures et demie. — Religions et civilisations de l'Amérique du Sud, les samedis à trois heures et demie.

M. M. Granet : Explication du calendrier de King-Tchéou, les mercredis à neuf heures et demie. — Etude des textes taoïtes, les mercredis à dix heures et demie.

M. A. Foucher : Explication de textes brahmaniques, les jeudis à quatre heures et demie. — La légende bouddhique, les mercredis à trois heures.

M. P. Masson-Oursel : Les éléments spirituels fondamentaux de la communauté indo-iranienne, les lundis à deux heures. — Les théories indiennes du rêve, les lundis à trois heures.

M. A. Moret : Recherches sur les divinités du ciel et du monde inférieur dans les religions de l'Egypte, les mardis à deux heures. — Textes élémentaires et exercices pratiques, les mardis à trois heures.

M. M. Fossey : Etude des textes relatifs à Samas, les mardis et les jeudis à cinq heures.

M. M. Liber : 1er semestre : Initiation scientifique à la connaissance du judaïsme, les mercredis à quatre heures. — Explication des petits traités talmudiques : Du deuil (Semahoth), des Prosélytes (Guerim), des Esclaves (Abadim), les mercredis à cinq heures.

2e semestre : L'influence de la Renaissance sur la littérature juive,

Digitized by Google

de Léon Abraanel à Léon de Modène, les mercredis à quatre heures. — Explication de fragments du traité Sadokhite (Ed. Schechter) et d'autres traités prétendus hérétiques, les mercredis à cinq heures.

M. Gaudefroy-Demombynes : Les versets du Coran relatifs au jugement dernier, au Paradis et à l'Enfer, les lundis à quatre heures et demie. — Histoire de la critique coranique, les mercredis à quatre heures et demie.

M. J. Toutain : Les religions et les cultes de l'Ombrie, les jeudis à trois heures. — Les divinités du ciel et de l'atmosphère dans la religion grecque, les mercredis à cinq heures.

M. J. Marx : Etudes sur le folk-lore de l'Europe occidentale et particulièrement de la France, les mercredis à dix heures. — Etudes sur la formation du cycle ossianique ; les contes populaires, les mercedis à onze heues.

M. M. Goguel : Histoire de la littérature chrétienne primitive, les vendredis à deux heures et demie. — Etude de quelques questions actuelles d'exégèse et de critique, les vendredis à trois heures et demie.

M. E. de Faye : Etude critique des Homélies d'Origène sur Jérémie, les lundis à quatre heures et demie. — Histoire générale de la formation et de l'évolution de la pensée chrétienne aux premiers siècles (suite), d'Origène à St Athanase inclus, les jeudis à neuf heures un quart.

M. P. Monceaux : Le premier livre des confessions de S. Augustin, les lundis à deux heures un quart. — Les lettres de Sulpice Sévère relatives à S. Martin, les mercredis à trois heures un quart.

M. G. Millet : Les églises byzantines, slaves et romaines du XIIIe au XVIe siècle, les jeudis à deux heures et demie. — Etudes sur l'art chrétien avant l'époque des Iconoclastes, les samedis à neuf heures.

M. l'abbé L. Mariès : Le psautier byzantin illustré dans ses rapports avec la liturgie et l'exégèse, les jeudis à quatre heures.

M. P. Alphandéry : Recherches sur la théorie de la tentation, du VIe au XIVe siècle, les mardis à trois heures un quart. — Les autobiographies religieuses dans le moyen âge latin, les vendredis à trois heures et demie.

Mgr de Mayol de Lupé : L'idée de paix et son évolution dans la société chrétienne du Ier au XIIIe siècle (les conciles de la paix), les samedis à trois heures.

M. E. Gilson (à partir du 1er janvier 1928) : La doctrine de Jean Scot Erigène, les mardis à quatre heures et demie. — La doctrine de S. Anselme de Cantorbéry, les mercredis à deux heures et demie.

M. R. Genestal : Les cas privilégiés, les mardis à deux heures. — Etudes sur le droit ecclésiastique français du Xe au XIIIe siècle, les vendredis à deux heures un quart.

Digitized by Google

M. l'abbé E. Sévestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives des autorités municipales au XVIIIe siècle, les jeudis à dix heures et demie.

M. A. Bayet : La morale relative à la famille et à la cité dans la Gaule romaine, les jeudis à dix heures. — La morale chrétienne aux deux premiers siècles, les jeudis à onze heures.

M. Ad. Lods : Explication de textes apocalyptiques de l'Ancien Testament, les lundis à neuf heures et demie.

M. O. Janse : L'archéologie scandinave et la mythologie, les vendredis à cinq heures.

Mlle Der Nersessian : Les manuscrits byzantins et arméniens de Venise, les samedis à dix heures et demie.

M. A. Koyré : Un philosophe mystique du XVIIIe siècle : Gregory Skovoroda, les mardis à onze heures. — Etudes sur Jean Comenius, les jeudis à cinq heures.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. Isidore Lévy : Les principaux monuments de l'épigraphie sémitique, les jeudis à neuf heures.

M. Barrau-Dihigo : Textes relatifs à l'histoire ecclésiastique de l'Espagne (XIIe siècle), les vendredis à neuf heures.

M. J. Przyluski ; Les premiers *Upanisad* et les origines du bouddhisme, les vendredis à neuf heures quarante-cinq.

III. *Au Collège de France.*

M. J. Baruzi : Luther, interprête de S. Paul, les lundis à dix heures et demie. — Recherches de mystique comparative : études de lexicologie, problèmes de filiations spirituelles, les samedis à dix heures et demie.

M. Massignon : Histoire de l'apologétique musulmane au dedans et au dehors : sa terminologie théorique et les colloques de ses controversistes, les mercredis à dix heures et demie. — Nouvelles recherches sur les compagnonnages d'ouvriers en pays islamiques, les samedis à dix heures et demie.

M. Marçais : La littérature historique et théologique des Abâdites nord-africains, les vendredis à onze heures.

M. Maspero : Quelques aspects du Taoïsme des premiers siècles de notre ère, les mardis à dix heures et demie.

M. Pelliot : Le manichéisme en Asie centrale et en Extrême-Orient, les lundis à quinze heures. — Explication de nouveaux textes chinois et turcs d'origine manichéenne, les vendredis à onze heures.

M. Maurice Croiset : Les légendes dans le théâtre d'Euripide, les mercredis à quatorze heures.

M. Faral : La légende d'Arthur au XIIe siècle, les vendredis à quatorze heures.

Digitized by Google

Digitized by Google

M. l'abbé E. Sévestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives des autorités municipales au XVIIIe siècle, les jeudis à dix heures et demie.

M. A. Bayet : La morale relative à la famille et à la cité dans la Gaule romaine, les jeudis à dix heures. — La morale chrétienne aux deux premiers siècles, les jeudis à onze heures.

M. Ad. Lods : Explication de textes apocalyptiques de l'Ancien Testament, les lundis à neuf heures et demie.

M. O. Janse : L'archéologie scandinave et la mythologie, les vendredis à cinq heures.

Mlle Der Nersessian : Les manuscrits byzantins et arméniens de Venise, les samedis à dix heures et demie.

M. A. Koyré : Un philosophe mystique du XVIIIe siècle : Gregory Skovoroda, les mardis à onze heures. — Etudes sur Jean Comenius, les jeudis à cinq heures.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. Isidore Lévy : Les principaux monuments de l'épigraphie sémitique, les jeudis à neuf heures.

M. Barrau-Dihigo : Textes relatifs à l'histoire ecclésiastique de l'Espagne (XIIe siècle), les vendredis à neuf heures.

M. J. Przyluski : Les premiers *Upanisad* et les origines du bouddhisme, les vendredis à neuf heures quarante-cinq.

III. *Au Collège de France.*

M. J. Baruzi : Luther, interprète de S. Paul, les lundis à dix heures et demie. — Recherches de mystique comparative : études de lexicologie, problèmes de filiations spirituelles, les samedis à dix heures et demie.

M. Massignon : Histoire de l'apologétique musulmane au dedans et au dehors : sa terminologie théorique et les colloques de ses controversistes, les mercredis à dix heures et demie. — Nouvelles recherches sur les compagnonnages d'ouvriers en pays islamiques, les samedis à dix heures et demie.

M. Marçais : La littérature historique et théologique des Abâdites nord-africains, les vendredis à onze heures.

M. Maspero : Quelques aspects du Taoïsme des premiers siècles de notre ère, les mardis à dix heures et demie.

M. Pelliot : Le manichéisme en Asie centrale et en Extrême-Orient, les lundis à quinze heures. — Explication de nouveaux textes chinois et turcs d'origine manichéenne, les vendredis à onze heures.

M. Maurice Croiset : Les légendes dans le théâtre d'Euripide, les mercredis à quatorze heures.

M. Faral : La légende d'Arthur au XIIe siècle, les vendredis à quatorze heures.

Digitized by Google

M. Monceaux : La vie de saint Hilarion par S. Jérôme, le lundi à quinze heures et quart. — Explication du premier livre de la Cité de Dieu, de S. Augustin, le mercredi à quatorze heures et quart.

M. C. Jullian : L'évolution religieuse de la Gaule romaine et le triomphe du Christianisme, le mercredi, à seize heures.

IV. — *A la Faculté des Lettres.*

M. E. Gilson : Saint Augustin et la tradition augustinienne, les mercredis, à seize heures. — La métaphysique de S. Thomas d'Aquin, les mardis à deux heures.

M. Ch. Guignebert : Le Paulinisme (suite), les vendredis à dix-sept heures. — L'Epitre aux Hébreux, les mardis à quatorze heures.

M. Revon : Le bouddhisme au Japon, les mardis à quatorze heures et demie.

M. Lods : Les traditions hébraïques sur Jacob et ses fils, les mercredis à quinze heures et demie. — Histoire du peuple d'Israël, les lundis à huit heures et demie.

M. Puech : L'éloquence chrétienne au IVe siècle, les lundis à seize heures.

Conférences du dimanche au Musée Guimet :

M. G. Salles : Documents nouveaux sur les rapports entre la Chine et l'Orient musulman (avec projections), le dimanche 15 janvier.

M. le Dr G. Contenau : L'exorcisme chez les Assyro-Babyloniens (avec projections), le dimanche 27 janvier.

M. A. Moret : Le culte du soleil en Egypte (avec projections), le dimanche 29 janvier.

M. S. Eliseev : Les influences occidentales dans la peinture japonaise (avec projections), le dimanche 5 février.

M. R. Dussaud : La vigne et le vin dans les anciens cultes syriens (avec projections), le dimanche 12 février.

M. J. Toutain : Artémis fut-elle chez les Grecs une déesse lunaire? (avec projections), le dimanche 19 février.

M. M. Granet : La danse en spirale et les fêtes du Tonnerre dans la Chine ancienne (avec projections), le dimanche 26 février.

M. H. Maspero : D'Avalokiteçvara à Kouan-yin : Etude de la religion populaire chinoise (avec projections), le dimanche 4 mars.

M. R. Lizop : Les fouilles de St Bertrand de Comminges (avec projections), le dimanche 11 mars.

M. L. de la Vallée Poussin : Les trois ou quatre corps du Bouddha, le dimanche 18 mars.

M. L. Delaporte : La religion et la glyptique en Elam (avec projections), le dimanche 25 mars.

M. le Dr Unvala : Les usages religieux et sociaux des Parsis (avec projections), le dimanche 1er avril.

Digitized by Google

M. l'abbé E. Sévestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives des autorités municipales au XVIIIe siècle, les jeudis à dix heures et demie.

M. A. Bayet : La morale relative à la famille et à la cité dans la Gaule romaine, les jeudis à dix heures. — La morale chrétienne aux deux premiers siècles, les jeudis à onze heures.

M. Ad. Lods : Explication de textes apocalyptiques de l'Ancien Testament, les lundis à neuf heures et demie.

M. O. Janse : L'archéologie scandinave et la mythologie, les vendredis à cinq heures.

Mlle Der Nersessian : Les manuscrits byzantins et arméniens de Venise, les samedis à dix heures et demie.

M. A. Koyré : Un philosophe mystique du XVIIIe siècle : Gregory Skovoroda, les mardis à onze heures. — Etudes sur Jean Comenius, les jeudis à cinq heures.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. Isidore Lévy : Les principaux monuments de l'épigraphie sémitique, les jeudis à neuf heures.

M. Barrau-Dihigo : Textes relatifs à l'histoire ecclésiastique de l'Espagne (XIIe siècle), les vendredis à neuf heures.

M. J. Przyluski : Les premiers *Upanisad* et les origines du bouddhisme, les vendredis à neuf heures quartante-cinq.

III. *Au Collège de France.*

M. J. Baruzi : Luther, interprète de S. Paul, les lundis à dix heures et demie. — Recherches de mystique comparative : études de lexicologie, problèmes de filiations spirituelles, les samedis à dix heures et demie.

M. Massignon : Histoire de l'apologétique musulmane au dedans et au dehors : sa terminologie théorique et les colloques de ses controversistes, les mercredis à dix heures et demie. — Nouvelles recherches sur les compagnonnages d'ouvriers en pays islamiques, les samedis à dix heures et demie.

M. Marçais : La littérature historique et théologique des Abâdites nord-africains, les vendredis à onze heures.

M. Maspero : Quelques aspects du Taoïsme des premiers siècles de notre ère, les mardis à dix heures et demie.

M. Pelliot : Le manichéisme en Asie centrale et en Extrême-Orient, les lundis à quinze heures. — Explication de nouveaux textes chinois et turcs d'origine manichéenne, les vendredis à onze heures.

M. Maurice Croiset : Les légendes dans le théâtre d'Euripide, les mercredis à quatorze heures.

M. Faral : La légende d'Arthur au XIIe siècle, les vendredis à quatorze heures.

Digitized by Google

M. Monceaux : La vie de saint Hilarion par S. Jérôme, le lundi à quinze heures et quart. — Explication du premier livre de la Cité de Dieu, de S. Augustin, le mercredi à quatorze heures et quart.

M. C. Jullian : L'évolution religieuse de la Gaule romaine et le triomphe du Christianisme, le mercredi, à seize heures.

IV. — *A la Faculté des Lettres.*

M. E. Gilson : Saint Augustin et la tradition augustinienne, les mercredis, à seize heures. — La métaphysique de S. Thomas d'Aquin, les mardis à deux heures.

M. Ch. Guignebert : Le Paulinisme (suite), les vendredis à dix-sept heures. — L'Epitre aux Hébreux, les mardis à quatorze heures.

M. Revon : Le bouddhisme au Japon, les mardis à quatorze heures et demie.

M. Lods : Les traditions hébraïques sur Jacob et ses fils, les mercredis à quinze heures et demie. — Histoire du peuple d'Israël, les lundis à huit heures et demie.

M. Puech : L'éloquence chrétienne au IVe siècle, les lundis à seize heures.

Conférences du dimanche au Musée Guimet :

M. G. Salles : Documents nouveaux sur les rapports entre la Chine et l'Orient musulman (avec projections), le dimanche 15 janvier.

M. le Dr G. Contenau : L'exorcisme chez les Assyro-Babyloniens (avec projections), le dimanche 27 janvier.

M. A. Moret : Le culte du soleil en Egypte (avec projections), le dimanche 29 janvier.

M. S. Eliseev : Les influences occidentales dans la peinture japonaise (avec projections), le dimanche 5 février.

M. R. Dussaud : La vigne et le vin dans les anciens cultes syriens (avec projections), le dimanche 12 février.

M. J. Toutain : Artémis fut-elle chez les Grecs une déesse lunaire? (avec projections), le dimanche 19 février.

M. M. Granet : La danse en spirale et les fêtes du Tonnerre dans la Chine ancienne (avec projections), le dimanche 26 février.

M. H. Maspero : D'Avalokiteçvara à Kouan-yin : Etude de la religion populaire chinoise (avec projections), le dimanche 4 mars.

M. R. Lizop : Les fouilles de St Bertrand de Comminges (avec projections), le dimanche 11 mars.

M. L. de la Vallée Poussin : Les trois ou quatre corps du Bouddha, le dimanche 18 mars.

M. L. Delaporte : La religion et la glyptique en Elam (avec projections), le dimanche 25 mars.

M. le Dr Unvala : Les usages religieux et sociaux des Parsis (avec projections), le dimanche 1er avril.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

Nous recevons l'intéressante communication suivante :

Dans le volume Océanie (I, 198) de la collection l'*Univers* (1), je trouve la description ci-après d'un sacrifice qui eut lieu à Bali (Indonésie) en 1633, par un Hollandais témoin :

« Arrivé chez le prince de Gilgil je le trouvai dans la désolation à cause d'une épidémie qui avait fait périr ses deux fils. La reine mourut quelques temps après ; son corps fut brûlé hors de la ville avec 22 de ses femmes esclaves. On le porta hors du palais par une couverture qu'on fit à la muraille, à droite de la porte, dans la crainte superstitieuse du diable qui se place, selon les Balinais, à l'endroit par lequel le mort est sorti. Les esclaves qui étaient destinées à accompagner l'âme de la reine marchaient en avant, selon leur rang ; elles étaient soutenues chacune par une vieille femme et portées sur des litières de bambous. Après qu'elles eurent été placées en cercle, cinq hommes et deux femmes s'approchèrent d'elles et leur ôtèrent les fleurs dont elles étaient ornées. De temps en temps on laissait voler des pigeons et d'autres oiseaux, pour marquer que leurs âmes allaient bientôt prendre leur essor vers le séjour de la félicité.

« Alors on les dépouilla de tous leurs vêtements, excepté de leurs ceintures. Quatre hommes s'emparèrent de chaque victime, deux leur tenaient les bras étendus et deux autres tenaient les pieds tandis qu'un cinquième se préparait à l'exécution.

« Quelques-unes des plus courageuses demandèrent elles-mêmes le poignard, le reçurent de la main droite, le passèrent à la main gauche en l'embrassant ; elles se blessèrent le bras droit, en sucèrent le sang, en teignirent leurs lèvres et se firent avec le bout du doigt une marque sanglante sur le front ; elles rendirent l'arme aux exécuteurs, reçurent le premier coup entre les fausses côtes et le second sous l'os de l'épaule, l'arme étant dirigée vers le cœur. Lorsque la mort approcha on leur permit de se mettre à terre, on les dépouilla de leurs derniers vêtements et on les laissa totalement nues. Leurs corps furent ensuite lavés, recouverts de bois, mais la tête seule était restée visible et l'on mit le feu au bûcher... »

Le reste du récit, où se trouvent décrites les funérailles de la reine, ne présente point d'intérêt spécial ; il y apparaît que le narrateur — dont il est à regretter que l'auteur de l'ouvrage ne donne point le nom — était un observateur minutieux et vraisemblablement exact ; il serait désirable qu'il fût identifié, et qu'on

(1) *L'Univers*, etc. *Océanie*, par M. C. O. de Rienzi : Didot, 1836.

Digitized by Google

recherchât si sa relation ne contient point d'autres détails intéressants pour l'histoire des mœurs.

Le passage plus haut reproduit suscite diverses observations. Il y a une coïncidence curieuse entre le nombre des victimes — 22 — et celui des degrés de la gamme indoue, vraisemblablement en usage à Bali.

Le lâcher des pigeons avait sans doute pour objet non seulement de *marquer* le départ prochain de l'âme, mais de le *faciliter*. Le point le plus remarquable est le dévêtement progressif des victimes, qui rappelle irrésistiblement le déshabillage d'Istar dans l'épopée chaldéenne. D'autre part, il est possible que la pratique soit en relation avec l'usage bien connu de faire disparaître du corps d'un mourant tout nœud, tout anneau, toute boucle qui pourrait accrocher l'esprit au passage.

Un second rapprochement vient à l'esprit, si l'on songe au récit, donné par Euripide, du sacrifice de Polyxène, et au geste de la jeune fille qui se dénude pour recevoir le coup fatal. Un tel mouvement est en contradiction avec toute une tradition de mort chaste, chère à l'antiquité hellénique, (la chasteté n'étant pas, comme croient certains auteurs, une perversion d'origine chrétienne) et dont la plus belle illustration, fournie par Plutarque, et le récit de la mise à mort des femmes spartiates après le massacre des compagnons de Cléomène à Alexandrie. Pour que Polyxène contrevint à cette observance, il fallait une raison d'ordre religieux, dont il serait singulier que l'explication se trouvât à Bali.

Il me suffit de signaler la question, persuadé qu'elle intéressera plus d'un lecteur de cette revue et suscitera sans doute d'autres rapprochements.

Lionel LANDRY.

Prix académique. — Nous avons une grande satisfaction à saluer ici la distinction obtenue par un savant pour lequel la *Revue de l'Histoire des Religions* professe une vive et affectueuse estime. Le 5 juin 1927, en séance royale, l'académie des Lincei a décerné le « Prix royal pour les sciences historiques (Histoire et Géographie) » à M. Raffaele Pettazzoni pour ses travaux sur l'histoire des religions, et plus spécialement pour le t. I de sa *Formazione et sviluppo del monoteismo* et ses trois volumes *La Religione di Zaratustra*, *La Religione nella Grecia antica* et *I Misteri*. Les académiciens chargés de décerner ce prix étaient MM. C. Calisse, Conti-Rossini, Fr. Cumont, F. Patetta et F. Ruffini. C'est un hommage rendu à un maître qui, de très bonne heure, a été l'un des initiateurs d'une science très neuve en Italie et qui, grâce à lui, y a conquis une importance de premier rang.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

Nous recevons l'intéressante communication suivante :

Dans le volume Océanie (I, 198) de la collection l'*Univers* (1), je trouve la description ci-après d'un sacrifice qui eut lieu à Bali (Indonésie) en 1633, par un Hollandais témoin :

« Arrivé chez le prince de Gilgil je le trouvai dans la désolation à cause d'une épidémie qui avait fait périr ses deux fils. La reine mourut quelques temps après ; son corps fut brûlé hors de la ville avec 22 de ses femmes esclaves. On le porta hors du palais par une couverture qu'on fit à la muraille, à droite de la porte, dans la crainte superstitieuse du diable qui se place, selon les Balinais, à l'endroit par lequel le mort est sorti. Les esclaves qui étaient destinées à accompagner l'âme de la reine marchaient en avant, selon leur rang ; elles étaient soutenues chacune par une vieille femme et portées sur des litières de bambous. Après qu'elles eurent été placées en cercle, cinq hommes et deux femmes s'approchèrent d'elles et leur ôtèrent les fleurs dont elles étaient ornées. De temps en temps on laissait voler des pigeons et d'autres oiseaux, pour marquer que leurs âmes allaient bientôt prendre leur essor vers le séjour de la félicité.

« Alors on les dépouilla de tous leurs vêtements, excepté de leurs ceintures. Quatre hommes s'emparèrent de chaque victime, deux leur tenaient les bras étendus et deux autres tenaient les pieds tandis qu'un cinquième se préparait à l'exécution.

« Quelques-unes des plus courageuses demandèrent elles-mêmes le poignard, le reçurent de la main droite, le passèrent à la main gauche en l'embrassant ; elles se blessèrent le bras droit, en sucèrent le sang, en teignirent leurs lèvres et se firent avec le bout du doigt une marque sanglante sur le front ; elles rendirent l'arme aux exécuteurs, reçurent le premier coup entre les fausses côtes et le second sous l'os de l'épaule, l'arme étant dirigée vers le cœur. Lorsque la mort approcha on leur permit de se mettre à terre, on les dépouilla de leurs derniers vêtements et on les laissa totalement nues. Leurs corps furent ensuite lavés, recouverts de bois, mais la tête seule était restée visible et l'on mit le feu au bûcher... »

Le reste du récit, où se trouvent décrites les funérailles de la reine, ne présente point d'intérêt spécial ; il y apparaît que le narrateur — dont il est à regretter que l'auteur de l'ouvrage ne donne point le nom — était un observateur minutieux et vraisemblablement exact ; il serait désirable qu'il fût identifié, et qu'on

(1) *L'Univers*, etc. *Océanie*, par M. C. O. de Rienzi : Didot, 1836.

Digitized by Google

recherchât si sa relation ne contient point d'autres détails intéressants pour l'histoire des mœurs.

Le passage plus haut reproduit suscite diverses observations. Il y a une coïncidence curieuse entre le nombre des victimes — 22 — et celui des degrés de la gamme indoue, vraisemblablement en usage à Bali.

Le lâcher des pigeons avait sans doute pour objet non seulement de *marquer* le départ prochain de l'âme, mais de le *faciliter*. Le point le plus remarquable est le dévêtement progressif des victimes, qui rappelle irrésistiblement le déshabillage d'Istar dans l'épopée chaldéenne. D'autre part, il est possible que la pratique soit en relation avec l'usage bien connu de faire disparaître du corps d'un mourant tout nœud, tout anneau, toute boucle qui pourrait accrocher l'esprit au passage.

Un second rapprochement vient à l'esprit, si l'on songe au récit, donné par Euripide, du sacrifice de Polyxène, et au geste de la jeune fille qui se dénude pour recevoir le coup fatal. Un tel mouvement est en contradiction avec toute une tradition de mort chaste, chère à l'antiquité hellénique, (la chasteté n'étant pas, comme croient certains auteurs, une perversion d'origine chrétienne) et dont la plus belle illustration, fournie par Plutarque, et le récit de la mise à mort des femmes spartiates après le massacre des compagnons de Cléomène à Alexandrie. Pour que Polyxène contrevint à cette observance, il fallait une raison d'ordre religieux, dont il serait singulier que l'explication se trouvât à Bali.

Il me suffit de signaler la question, persuadé qu'elle intéressera plus d'un lecteur de cette revue et suscitera sans doute d'autres rapprochements.

Lionel LANDRY.

Prix académique. — Nous avons une grande satisfaction à saluer ici la distinction obtenue par un savant pour lequel la *Revue de l'Histoire des Religions* professe une vive et affectueuse estime. Le 5 juin 1927, en séance royale, l'académie des Lincei a décerné le « Prix royal pour les sciences historiques (Histoire et Géographie) » à M. Raffaele Pettazzoni pour ses travaux sur l'histoire des religions, et plus spécialement pour le t. I de sa *Formazione et sviluppo del monoteismo* et ses trois volumes *La Religione di Zaratustra*, La *Religione nella Grecia antica* et *I Misteri*. Les académiciens chargés de décerner ce prix étaient MM. C. Calisse, Conti-Rossini, Fr. Cumont, F. Patetta et F. Ruffini. C'est un hommage rendu à un maître qui, de très bonne heure, a été l'un des initiateurs d'une science très neuve en Italie et qui, grâce à lui, y a conquis une importance de premier rang.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

Nous recevons l'intéressante communication suivante :

Dans le volume Océanie (I, 198) de la collection l'*Univers* (1), je trouve la description ci-après d'un sacrifice qui eut lieu à Bali (Indonésie) en 1633, par un Hollandais témoin :

« Arrivé chez le prince de Gilgil je le trouvai dans la désolation à cause d'une épidémie qui avait fait périr ses deux fils. La reine mourut quelques temps après ; son corps fut brûlé hors de la ville avec 22 de ses femmes esclaves. On le porta hors du palais par une couverture qu'on fit à la muraille, à droite de la porte, dans la crainte superstitieuse du diable qui se place, selon les Balinais, à l'endroit par lequel le mort est sorti. Les esclaves qui étaient destinées à accompagner l'âme de la reine marchaient en avant, selon leur rang ; elles étaient soutenues chacune par une vieille femme et portées sur des litières de bambous. Après qu'elles eurent été placées en cercle, cinq hommes et deux femmes s'approchèrent d'elles et leur ôtèrent les fleurs dont elles étaient ornées. De temps en temps on laissait voler des pigeons et d'autres oiseaux, pour marquer que leurs âmes allaient bientôt prendre leur essor vers le séjour de la félicité.

« Alors on les dépouilla de tous leurs vêtements, excepté de leurs ceintures. Quatre hommes s'emparèrent de chaque victime, deux leur tenaient les bras étendus et deux autres tenaient les pieds tandis qu'un cinquième se préparait à l'exécution.

« Quelques-unes des plus courageuses demandèrent elles-mêmes le poignard, le reçurent de la main droite, le passèrent à la main gauche en l'embrassant ; elles se blessèrent le bras droit, en sucèrent le sang, en teignirent leurs lèvres et se firent avec le bout du doigt une marque sanglante sur le front ; elles rendirent l'arme aux exécuteurs, reçurent le premier coup entre les fausses côtes et le second sous l'os de l'épaule, l'arme étant dirigée vers le cœur. Lorsque la mort approcha on leur permit de se mettre à terre, on les dépouilla de leurs derniers vêtements et on les laissa totalement nues. Leurs corps furent ensuite lavés, recouverts de bois, mais la tête seule était restée visible et l'on mit le feu au bûcher... »

Le reste du récit, où se trouvent décrites les funérailles de la reine, ne présente point d'intérêt spécial ; il y apparaît que le narrateur — dont il est à regretter que l'auteur de l'ouvrage ne donne point le nom — était un observateur minutieux et vraisemblablement exact ; il serait désirable qu'il fût identifié, et qu'on

(1) *L'Univers*, etc. *Océanie*, par M. C. O. de Rienzi : Didot, 1836.

Digitized by Google

M. Monceaux : La vie de saint Hilarion par S. Jérôme, le lundi à quinze heures et quart. — Explication du premier livre de la Cité de Dieu, de S. Augustin, le mercredi à quatorze heures et quart.

M. C. Jullian : L'évolution religieuse de la Gaule romaine et le triomphe du Christianisme, le mercredi, à seize heures.

IV. — *A la Faculté des Lettres.*

M. E. Gilson : Saint Augustin et la tradition augustinienne, les mercredis, à seize heures. — La métaphysique de S. Thomas d'Aquin, les mardis à deux heures.

M. Ch. Guignebert : Le Paulinisme (suite), les vendredis à dix-sept heures. — L'Epitre aux Hébreux, les mardis à quatorze heures.

M. Revon : Le bouddhisme au Japon, les mardis à quatorze heures et demie.

M. Lods : Les traditions hébraïques sur Jacob et ses fils, les mercredis à quinze heures et demie. — Histoire du peuple d'Israël, les lundis à huit heures et demie.

M. Puech : L'éloquence chrétienne au IVe siècle, les lundis à seize heures.

Conférences du dimanche au Musée Guimet :

M. G. Salles : Documents nouveaux sur les rapports entre la Chine et l'Orient musulman (avec projections), le dimanche 15 janvier.

M. le Dr G. Contenau : L'exorcisme chez les Assyro-Babyloniens (avec projections), le dimanche 27 janvier.

M. A. Moret : Le culte du soleil en Egypte (avec projections), le dimanche 29 janvier.

M. S. Eliseev : Les influences occidentales dans la peinture japonaise (avec projections), le dimanche 5 février.

M. R. Dussaud : La vigne et le vin dans les anciens cultes syriens (avec projections), le dimanche 12 février.

M. J. Toutain : Artémis fut-elle chez les Grecs une déesse lunaire? (avec projections), le dimanche 19 février.

M. M. Granet : La danse en spirale et les fêtes du Tonnerre dans la Chine ancienne (avec projections), le dimanche 26 février.

M. H. Maspero : D'Avalokiteçvara à Kouan-yin : Etude de la religion populaire chinoise (avec projections), le dimanche 4 mars.

M. R. Lizop : Les fouilles de St Bertrand de Comminges (avec projections), le dimanche 11 mars.

M. L. de la Vallée Poussin : Les trois ou quatre corps du Bouddha, le dimanche 18 mars.

M. L. Delaporte : La religion et la glyptique en Elam (avec projections), le dimanche 25 mars.

M. le Dr Unvala : Les usages religieux et sociaux des Parsis (avec projections), le dimanche 1er avril.

Digitized by Google

Une nouvelle chaire d'histoire des religions. — Les *Studi e materiali di Storia delle Religioni* (1927, fasc. 3 et 4, p. 275), toujours bien informés, nous apprennent une nouvelle dont nous nous réjouissons : une chaire d'histoire des religions a été crée à la *Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educaciôn* de l'Université de la Plata (République Argentine). Le professeur chargé de cet enseignement est M. Pascual Guaglianone. Ainsi que le dit la communication officielle qu'en fait le Doyen de la Faculté, c'est là la première chaire d'histoire des religions qui soit instituée dans des pays de langue espagnole. Cet exemple ne peut qu'être suivi, et tant en Europe qu'en Amérique latine.

PUBLICATIONS RÉCENTES

— Nous avons dit ici la perte qu'avait éprouvée le monde savant catholique — et la science en général — par le décès du P. de Grandmaison. Dès le lendemain de sa mort, plusieurs de ses amis, ont eu la pensée d'honorer sa mémoire en lui dédiant quelques travaux. Ils ont estimé que cet hommage devait lui être rendu dans la revue qu'il avait fondée et constamment dirigée : c'est donc dans le nº extraordinaire Février-Avril des *Recherches de Science religieuse* qu'il faut chercher — et qu'on lira avec profit — ces *Mélanges Grandmaison* dont nous donnons la table des matières : D. F. Cabrol : *La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles* ; P. Battifol : *Princeps apostolorum* ; P. de La Briolle : *Paroecia* ; J. Zeiller : *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain* ; P. Rousselot : *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul* ; A. Lémonnyer : *L'onction de Béthanie* (Jean, XII, 1-8) ; J. de Ghellinck : *L'histoire du Symbole des Apôtres* ; G. Bardy : *Origène et la Magie* ; L. Cerfaux : *Le vrai Prophète des Clémentines* ; H. Delehaye : *Un exemplaire de la Lettre tombée du ciel* ; P. Peeters : *La vie de Rabboula*, évêque d'Edesse ; E. Baudin : *A propos de la critique pascalienne de la casuistique* ; F. Cavallera : *L'autobiographie de Jeanne des Anges* ; P. Charles : *Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes* ; M. de la Taille : *Actuation créée par acte incréé* ; J. de Guibert : *Une définition théologique des grâces mystiques*. Une bibliographie, diligemment dressée par M. J. de Geuser, montre combien étaient étendues et actives la recherche et les curiosités du P. de Grandmaison.

— La *Clarendon Press*, d'Oxford, a publié en 1926 un volume qui, sous le titre *The Legacy of the Middle Ages* réunissait une dizaine d'études sur la civilisation médiévale qui avaient été demandées à des spécialistes différents. Nous noterons parmi ces mémoires : *The*

Digitized by Google

Christian Life par M. F. M. Powicke, professeur d'histoire du Moyen âge à l'Université de Manchester ; *Some aspects of mediaeval Latin Literature*, par M. Cl. Jenkins, professeur d'histoire ecclésiastique au King's College de Londres ; *Philosophy* par M. C. R. S. Harris, fellow d'All Souls College ; *Canon Law*, par M. Gabriel Le Bras, professeur à l'Université de Strasbourg, etc. — Dans la même série des *Legacies* paraît cette année, à la Clarendon Press, un recueil dirigé par MM. Israel Abrahams et Edwyn R. Bevan, *The Legacy of Israel*, qui comprend un prologue, treize chapitres dûs à différents spécialistes, un épilogue, un glossaire, un index des noms propres, de nombreuses figures. Nous empruntons à la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, la liste des mémoires qui composent ce livre (XXXIX-551 p. ; pr. 10 sh.) et qui tous intéressent l'histoire des religions : A. D. Lindsay, maître de Balliol Collège, Oxford, Prologue ; Rev. Sir G. A. Smith, principal de l'Université d'Aberdeen : *The Hebrew genius as exhibited in the Old Testament* ; Edwyn R. Bevan, lecteur de littérature hellénistique au King's Collège de Londres : *Hellenistic Judaism* ; Prof. F. C. Burkitt : *The Debt of Christianity to Judaism* ; Rev. R. Travers Herford, ancien bibliothécaire de la Bibliothèque du Dr Williams : *The Influence of Judaism upon Jews in the period from Hillel to Mendelssohn* ; Rev. Alfred Guillaume, professeur d'hébreu et de langues orientales à l'Université de Durham : *The Influence of Judaism on Islam* ; Ch. Singer, lecteur d'histoire de la médecine à l'Université de Londres, et Dorothea Singer : *The Jewish Factor in Medieval Thought* ; Ch. Singer, *Hebrew Scholarship in the Middle Ages among Latin Christians* ; Rev. G. H. Box, ancien professeur d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament au King's College de Londres : *Hebrew Studies in the Reformation Period and after* ; N. Isaacs, professeur de droit pratique à la Graduate School of Studies de l'Université de Havard : *The Influence of Judaism on Western Law* ; Rev. W. B. Selbie, principal de Mansfield College, à Oxford : *The Influence of the Old Testament on Puritanism* ; Léon Roth, lecteur de philosophie à l'Université de Manchester : *Jewish Thought in the modern World* ; A. Meillet, professeur au Collège de France : *Influence of the Hebrew Bible on European Languages* ; Laurie Magnus : *The Legacy in Modern Literature* ; C. G. Montefiore : Epilogue. Un intéressant compte-rendu par M. Julien Weill, dans la *Revue des Etudes Juives* (octobre 1927, pp. 214-218) a présenté ce recueil au public français.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

Digitized by Google

Une nouvelle chaire d'histoire des religions. — Les *Studi e materiali di Storia delle Religioni* (1927, fasc. 3 et 4, p. 275), toujours bien informés, nous apprennent une nouvelle dont nous nous réjouissons : une chaire d'histoire des religions a été crée à la *Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educaciôn* de l'Université de la Plata (République Argentine). Le professeur chargé de cet enseignement est M. Pascual Guaglianone. Ainsi que le dit la communication officielle qu'en fait le Doyen de la Faculté, c'est là la première chaire d'histoire des religions qui soit instituée dans des pays de langue espagnole. Cet exemple ne peut qu'être suivi, et tant en Europe qu'en Amérique latine.

PUBLICATIONS RÉCENTES

— Nous avons dit ici la perte qu'avait éprouvée le monde savant catholique — et la science en général — par le décès du P. de Grandmaison. Dès le lendemain de sa mort, plusieurs de ses amis, ont eu la pensée d'honorer sa mémoire en lui dédiant quelques travaux. Ils ont estimé que cet hommage devait lui être rendu dans la revue qu'il avait fondée et constamment dirigée : c'est donc dans le nº extraordinaire Février-Avril des *Recherches de Science religieuse* qu'il faut chercher — et qu'on lira avec profit — ces *Mélanges Grandmaison* dont nous donnons la table des matières : D. F. Cabrol : *La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles* ; P. Battifol : *Princeps apostolorum* ; P. de La Briolle : *Paroecia* ; J. Zeiller : *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain* ; P. Rousselot : *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul* ; A. Lémonnyer : *L'onction de Béthanie* (Jean, XII, 1-8) ; J. de Ghellinck : *L'histoire du Symbole des Apôtres* ; G. Bardy : *Origène et la Magie* ; L. Cerfaux : *Le vrai Prophète des Clémentines* ; H. Delehaye : *Un exemplaire de la Lettre tombée du ciel* ; P. Peeters : *La vie de Rabboula*, évêque d'Edesse ; E. Baudin : *A propos de la critique pascalienne de la casuistique* ; F. Cavallera : *L'autobiographie de Jeanne des Anges* ; P. Charles : *Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes* ; M. de la Taille : *Actuation créée par acte incréé* ; J. de Guibert : *Une définition théologique des grâces mystiques*. Une bibliographie, diligemment dressée par M. J. de Geuser, montre combien étaient étendues et actives la recherche et les curiosités du P. de Grandmaison.

— La *Clarendon Press*, d'Oxford, a publié en 1926 un volume qui, sous le titre *The Legacy of the Middle Ages* réunissait une dizaine d'études sur la civilisation médiévale qui avaient été demandées à des spécialistes différents. Nous noterons parmi ces mémoires : *The*

Digitized by Google

Christian Life par M. F. M. Powicke, professeur d'histoire du Moyen âge à l'Université de Manchester ; *Some aspects of mediaeval Latin Literature*, par M. Cl. Jenkins, professeur d'histoire ecclésiastique au King's College de Londres ; *Philosophy* par M. C. R. S. Harris, fellow d'All Souls College ; *Canon Law*, par M. Gabriel Le Bras, professeur à l'Université de Strasbourg, etc. — Dans la même série des *Legacies* paraît cette année, à la Clarendon Press, un recueil dirigé par MM. Israel Abrahams et Edwyn R. Bevan, *The Legacy of Israel*, qui comprend un prologue, treize chapitres dûs à différents spécialistes, un épilogue, un glossaire, un index des noms propres, de nombreuses figures. Nous empruntons à la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, la liste des mémoires qui composent ce livre (XXXIX-551 p. ; pr. 10 sh.) et qui tous intéressent l'histoire des religions : A. D. Lindsay, maître de Balliol Collège, Oxford, Prologue ; Rev. Sir G. A. Smith, principal de l'Université d'Aberdeen : *The Hebrew genius as exhibited in the Old Testament* ; Edwyn R. Bevan, lecteur de littérature hellénistique au King's Collège de Londres : *Hellenistic Judaism* ; Prof. F. C. Burkitt : *The Debt of Christianity to Judaism* ; Rev. R. Travers Herford, ancien bibliothécaire de la Bibliothèque du Dr Williams : *The Influence of Judaism upon Jews in the period from Hillel to Mendelssohn* ; Rev. Alfred Guillaume, professeur d'hébreu et de langues orientales à l'Université de Durham : *The Influence of Judaism on Islam* ; Ch. Singer, lecteur d'histoire de la médecine à l'Université de Londres, et Dorothea Singer : *The Jewish Factor in Medieval Thought* ; Ch. Singer, *Hebrew Scholarship in the Middle Ages among Latin Christians* ; Rev. G. H. Box, ancien professeur d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament au King's College de Londres : *Hebrew Studies in the Reformation Period and after* ; N. Isaacs, professeur de droit pratique à la Graduate School of Studies de l'Université de Havard : *The Influence of Judaism on Western Law* ; Rev. W. B. Selbie, principal de Mansfield College, à Oxford : *The Influence of the Old Testament on Puritanism* ; Léon Roth, lecteur de philosophie à l'Université de Manchester : *Jewish Thought in the modern World* ; A. Meillet, professeur au Collège de France : *Influence of the Hebrew Bible on European Languages* ; Laurie Magnus : *The Legacy in Modern Literature* ; C. G. Montefiore : Epilogue. Un intéressant compte-rendu par M. Julien Weill, dans la *Revue des Etudes Juives* (octobre 1927, pp. 214-218) a présenté ce recueil au public français.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

Digitized by Google

DEC 1

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCVI. N° 6. — NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1927

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

années déjà, dans un autre établissement qui nous est cher à l'un comme à l'autre, dans cette Faculté libre de Théologie protestante de Paris qui nous a formés et qui, dans le demi-siècle d'existence qu'elle compte maintenant, a toujours tenu à être un foyer de science probe et loyale. Entre la Faculté de Théologie et l'Ecole des Hautes Etudes il y a des liens anciens, comme M. Toutain le rappelait la semaine dernière à la célébration du cinquantenaire de la Faculté. Nombreux sont ceux qui sont venus chercher simultanément dans les deux maisons, une initiation aux règles d'une saine méthode d'exégèse et de critique religieuses et plusieurs maîtres ont appartenu à la fois aux deux écoles : Auguste Sabatier, Eugène Massebieau, Jean Réville, M. de Faye. En ajoutant mon nom à ces noms universellement respectés, l'Ecole des Hautes Etudes m'a fait un honneur dont je sens tout le prix et dont je m'efforcerai de me rendre digne en apportant dans mon travail et dans mon enseignement cet esprit de stricte objectivité, d'absolu respect des faits, cette passion de la vérité, ce culte du document, cette absence d'idées préconçues et de théories toutes faites sans lesquels l'étude de l'histoire religieuse serait la plus futile et même la plus dangereuse des occupations auxquelles l'esprit humain peut se livrer.

Les circonstances ont fait que, depuis la mort d'Auguste Sabatier, c'est-à-dire depuis 1901, la critique et l'exégèse du Nouveau Testament ont disparu de l'affiche de l'Ecole et n'auraient plus été représentées dans son enseignement si quelques uns des maîtres qui avaient la charge des disciplines voisines n'avaient, de temps en temps, consenti à sortir de leur domaine propre pour traiter de quelques problèmes relatifs au Nouveau Testament. Je suis heureux de penser que maintenant une science qui m'est chère est de nouveau représentée à l'Ecole des Hautes Etudes. Je sais bien qu'elle l'était déjà, tout près d'ici, à la Faculté des Lettres où professe, avec un éclat que tout le monde connaît, mon cher collègue M. Guignebert ; mais la science du Nouveau Testament est si vaste et présente des problèmes si multiples que ce n'est pas trop de deux hommes pour la cultiver et que, même ainsi, il est à craindre que quelques parties n'en soient parfois un peu sacrifiées.

Digitized by Google

***

Il est vrai que le domaine qu'embrasse la science du Nouveau Testament peut, au premier abord, ne pas paraître très étendu. Même si on ne prend pas le terme de Nouveau Testament dans son sens étroit de collection des vingt-sept écrits auxquels les diverses Eglises chrétiennes ont reconnu une valeur canonique, si on l'entend dans son sens large, c'est-à-dire si, au Nouveau Testament proprement dit, on ajoute ce qu'on a parfois appelé le Nouveau Testament extra-canonique (1), c'est-à-dire ce qui subsiste de la littérature chrétienne antérieure au milieu du second siècle, c'est une littérature peu abondante qu'il s'agit d'étudier. Le champ est incomparablement plus restreint que celui qu'ont à explorer les savants qui s'occupent de la littérature religieuse d'Israël ou de celle de l'Inde, par exemple. Mais, dans ce domaine, en apparence étroit, se posent toute une série de problèmes extrêmement délicats qui tiennent à ce que le mouvement chrétien s'est développé, à ses origines, dans un milieu complexe, véritable carrefour où aboutissent bien des mouvements divers et dans lequel s'entrecroisent de nombreux courants philosophiques et religieux. Là se sont produits, tour à tour et parfois simultanément, des effets d'attraction et de répulsion qui ont donné naissance à une synthèse infiniment complexe dont il est devenu extrêmement difficile de reconnaître exactement quels sont les éléments constitutifs.

Aux yeux de l'historien du christianisme primitif les énigmes abondent, les contradictions pullulent. Essayer de les énumérer serait vain. Nous nous bornerons à en indiquer sommairement, à titre d'exemples, une ou deux parmi les plus frappantes. Suivant le point de vue auquel on se place et l'angle sous lequel on l'envisage, le christianisme primitif apparaît, tantôt comme un mouvement religieux qui s'oppose à tous les autres et même au judaïsme dont cependant il est sorti sans le désavouer, tantôt

(1) C'est le titre donné par Ad. Hilgenfeld à son édition des plus anciens textes de la littérature chrétienne en dehors du Nouveau Testament. *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lipsiae, 1866 ss. ² 1876 ss.

Digitized by Google

SOMMAIRE

Maurice Goguel : **L'orientation de la science du Nouveau Testament.**
M. Gaudefroy-Demombynes : **Les origines de l'Islam, d'après M. Tor Andrae.**
Jean Przyluski : **Totémisme et végétalisme dans l'Inde.**
Ch. Picard : **Déméter et les Jumeaux d'Argos.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *O. Kern* : Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit (*A. Boulanger.*)
2° Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (*Ch. Picard.*)
3° *A. Darby Nock* : Sallustius concerning the Gods and the Universe (*Ch. P.*)
4° *A. Pallis* : A few notes on the Gospels according to S. Mark and S. Matthew (*P.-L. Couchoud.*)
5° *A. Pallis* : Notes on St John and the Apocalypse (*P.-L. C.*)
6° *A. Pallis* : Notes on St Luke and the Acts (*P.-L. C.*)
7° Lettres d'Ignace d'Antioche (*A. Siouville.*)
8° Woodbrooke Studies (*F. Nau.*)
9° Handbuch der altarabischen Altertumskunde (*J. Cantineau.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

G. Dalman. Aramaïsch Dialektproben unter dem Gesichtspunkt neutestamentlicher Studien. — Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. — *H. Gusens.* The architectural antiquities of Western India. — *P. Mignosi.* L'idealismo. — *L. Halphen.* Les Barbares. — *S. Thomas d'Aquin.* Somme théologique. I. — *H. B. Workman.* John Wyclif. — *P. Rotta.* Il Cardinale Nicolò di Cusa. — *Ch. Appuhn.* Spinoza. — *E. Bréhier.* Histoire de la Philosophie, t. I et II. — *P. Teissonnière.* Le mouvement de la nouvelle Réformation.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 :	Paris.....	**75 fr.**
— — —	Départements.....	**75 fr.**
— — —	Étranger.....	**85 fr.**
Un numéro pris au Bureau.....		**22 fr.**

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : **Les demandes en duplicata des numeros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.**

Digitized by Google

L'ORIENTATION DE LA SCIENCE DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

Mes premières paroles ici seront pour remercier Messieurs les Directeurs d'Etudes de la section qui m'ont fait l'honneur de me désigner et M. le Ministre de l'Instruction publique qui a bien voulu ratifier leur choix et m'appeler à succéder dans cette Ecole à l'éminent M. Loisy auquel le monde scientifique tout entier a rendu, le printemps dernier, un hommage si éclatant et si juste qu'il serait vain d'essayer d'y ajouter en rappelant, une fois de plus, les services considérables qu'il a rendus à l'histoire des religions et, tout particulièrement, aux sciences bibliques.

C'est à la fois pour moi une joie et un honneur d'entrer dans le corps enseignant d'une Ecole dont je suis fier d'avoir été l'élève et où professent tant de maîtres dont les travaux sont justement renommés. Qu'il me soit permis d'évoquer le souvenir de ceux dont ici, en même temps qu'à la Faculté de Théologie, j'ai reçu le lumineux enseignement, d'Auguste Sabatier et de Jean Réville trop tôt ravis à la science française. Il m'est particulièrement précieux de penser que j'aurai, dans cette maison, l'occasion de continuer et de développer avec M. de Faye, l'historien réputé des Gnostiques, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, une collaboration que nous poursuivons, depuis bien des

(1) Leçon d'ouverture de la conférence de *Christianisme primitif et Nouveau Testament* faite (sous une forme peu abrégée) à l'Ecole des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses), le 18 novembre 1927.

Digitized by Google

années déjà, dans un autre établissement qui nous est cher à l'un comme à l'autre, dans cette Faculté libre de Théologie protestante de Paris qui nous a formés et qui, dans le demi-siècle d'existence qu'elle compte maintenant, a toujours tenu à être un foyer de science probe et loyale. Entre la Faculté de Théologie et l'Ecole des Hautes Etudes il y a des liens anciens, comme M. Toutain le rappelait la semaine dernière à la célébration du cinquantenaire de la Faculté. Nombreux sont ceux qui sont venus chercher simultanément dans les deux maisons, une initiation aux règles d'une saine méthode d'exégèse et de critique religieuses et plusieurs maitres ont appartenu à la fois aux deux écoles : Auguste Sabatier, Eugène Massebieau, Jean Réville, M. de Faye. En ajoutant mon nom à ces noms universellement respectés, l'Ecole des Hautes Etudes m'a fait un honneur dont je sens tout le prix et dont je m'efforcerai de me rendre digne en apportant dans mon travail et dans mon enseignement cet esprit de stricte objectivité, d'absolu respect des faits, cette passion de la vérité, ce culte du document, cette absence d'idées préconçues et de théories toutes faites sans lesquels l'étude de l'histoire religieuse serait la plus futile et même la plus dangereuse des occupations auxquelles l'esprit humain peut se livrer.

Les circonstances ont fait que, depuis la mort d'Auguste Sabatier, c'est-à-dire depuis 1901, la critique et l'exégèse du Nouveau Testament ont disparu de l'affiche de l'Ecole et n'auraient plus été représentées dans son enseignement si quelques uns des maitres qui avaient la charge des disciplines voisines n'avaient, de temps en temps, consenti à sortir de leur domaine propre pour traiter de quelques problèmes relatifs au Nouveau Testament. Je suis heureux de penser que maintenant une science qui m'est chère est de nouveau représentée à l'Ecole des Hautes Etudes. Je sais bien qu'elle l'était déjà, tout près d'ici, à la Faculté des Lettres où professe, avec un éclat que tout le monde connait, mon cher collègue M. Guignebert ; mais la science du Nouveau Testament est si vaste et présente des problèmes si multiples que ce n'est pas trop de deux hommes pour la cultiver et que, même ainsi, il est à craindre que quelques parties n'en soient parfois un peu sacrifiées.

Digitized by Google

⁂

Il est vrai que le domaine qu'embrasse la science du Nouveau Testament peut, au premier abord, ne pas paraître très étendu. Même si on ne prend pas le terme de Nouveau Testament dans son sens étroit de collection des vingt-sept écrits auxquels les diverses Eglises chrétiennes ont reconnu une valeur canonique, si on l'entend dans son sens large, c'est-à-dire si, au Nouveau Testament proprement dit, on ajoute ce qu'on a parfois appelé le Nouveau Testament extra-canonique (1), c'est-à-dire ce qui subsiste de la littérature chrétienne antérieure au milieu du second siècle, c'est une littérature peu abondante qu'il s'agit d'étudier. Le champ est incomparablement plus restreint que celui qu'ont à explorer les savants qui s'occupent de la littérature religieuse d'Israël ou de celle de l'Inde, par exemple. Mais, dans ce domaine, en apparence étroit, se posent toute une série de problèmes extrêmement délicats qui tiennent à ce que le mouvement chrétien s'est développé, à ses origines, dans un milieu complexe, véritable carrefour où aboutissent bien des mouvements divers et dans lequel s'entrecroisent de nombreux courants philosophiques et religieux. Là se sont produits, tour à tour et parfois simultanément, des effets d'attraction et de répulsion qui ont donné naissance à une synthèse infiniment complexe dont il est devenu extrêmement difficile de reconnaître exactement quels sont les éléments constitutifs.

Aux yeux de l'historien du christianisme primitif les énigmes abondent, les contradictions pullulent. Essayer de les énumérer serait vain. Nous nous bornerons à en indiquer sommairement, à titre d'exemples, une ou deux parmi les plus frappantes. Suivant le point de vue auquel on se place et l'angle sous lequel on l'envisage, le christianisme primitif apparaît, tantôt comme un mouvement religieux qui s'oppose à tous les autres et même au judaïsme dont cependant il est sorti sans le désavouer, tantôt

(1) C'est le titre donné par Ad. Hilgenfeld à son édition des plus anciens textes de la littérature chrétienne en dehors du Nouveau Testament. *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lipsiae, 1866 ss. ² 1876 ss.

Digitized by Google

comme l'héritier et même comme la synthèse de toute l'histoire religieuse du monde antique. De même — et l'antithèse n'est pas moins frappante — le christianisme primitif peut apparaître soit comme la création de quelques grandes personnalités, de Jésus d'abord, mais aussi de Paul et du grand mystique qui a écrit ou inspiré le quatrième évangile, soit comme l'œuvre collective de masses populaires dont la foi et l'ardente espérance ont créé quelque chose d'infiniment plus important qu'un système théologique, je veux dire un foyer de vie spirituelle qui a conquis et transformé le monde antique.

Pour essayer de se diriger dans ce dédale, il est de toute évidence qu'il faut suivre une méthode aussi rigoureuse que possible et strictement documentaire et qu'il convient de s'imposer comme une règle absolue de procéder toujours en allant du simple au complexe, du connu à l'inconnu, sans cesser de s'appuyer sur les textes, dût-on ainsi n'avancer que lentement. Sans doute, le but vers lequel il faut tendre, c'est une conception d'ensemble de l'histoire du christianisme primitif ; mais une telle vue générale serait sans valeur si elle ne reposait pas sur des faits particuliers solidement établis. Ce seront donc des problèmes limités, des questions de détail strictement définies qui nous occuperont avant tout. Il en sera ainsi non parce que nous méconnaîtrions l'intérêt d'une synthèse générale mais parce qu'une telle synthèse ne peut avoir que la valeur des infrastructures sur lesquelles elle repose.

Que l'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Quand nous disons que l'histoire du christianisme primitif doit être documentaire, nous n'entendons ni ignorer ni méconnaître certaines méthodes qui ont été proposées pour échapper à ce qu'il y a parfois d'un peu décevant dans un travail qui, parce qu'il est étroitement conditionné par des documents fragmentaires et insuffisants, ne peut aboutir qu'à des résultats moins généraux et moins certains qu'il ne serait désirable. Nous pensons ici à la méthode qui met en œuvre la comparaison de ce qui s'est passé dans les premières générations chrétiennes avec les phénomènes observés dans la formation d'autres religions. De semblables comparaisons sont souvent de nature à jeter une lumière pré-

Digitized by Google

cieuse sur certains aspects du christianisme primitif. Mais nous croyons qu'il convient d'être très prudent et de ne pas trop se fier à des raisonnements qui prétendraient faire état de lois générales du développement des religions parce que ces lois, dans la mesure où il est possible de les formuler, n'expriment qu'une partie et non la totalité des faits et que de ces faits, d'ailleurs, elles ne retiennent que certains aspects. S'il y a des traits qui sont communs à la formation et au développement de plusieurs religions, il ne faut pas oublier que chaque religion a sa physionomie propre et se développe suivant son génie individuel. La méthode comparative peut être utile pour expliquer et éclairer les faits établis par des documents. Il serait, à notre avis, imprudent de l'utiliser pour supposer des faits qui n'auraient pas laissé de traces dans les textes. C'est en ce sens que nous disons que notre méthode doit toujours rester documentaire.

***

Sans nous arrêter aux détails, nous voudrions indiquer dans les grandes lignes comment se classent et s'ordonnent les principaux problèmes dont nous aurons à nous occuper. Nos études viendront s'organiser autour des livres du Nouveau Testament et des autres documents que nous ont laissés les premières générations chrétiennes. Elles se répartiront ainsi schématiquement en deux grandes séries. D'une part étude, de l'autre utilisation des documents, en d'autres termes, d'un côté critique, de l'autre histoire.

Dans la première série figureront d'abord les recherches relatives à la conservation et à la transmission des livres du Nouveau Testament, l'histoire de son texte et de ses versions, histoire dont le but est de permettre l'établissement, non pas sans doute d'un texte rigoureusement authentique, au sens précis du mot, du moins du meilleur texte possible en l'état actuel des choses. C'est la base sans laquelle aucun travail scientifique sur le Nouveau Testament n'est possible. Il en est ainsi, du moins théoriquement, car, en fait, le labeur des éditeurs du Nouveau Testament

Digitized by Google

et des critiques du texte a mis à notre disposition des éditions qui ne diffèrent entre elles que par des détails relativement sans portée et qui nous autorisent, non pas, bien entendu, à ignorer la critique du texte, mais, au moins, à n'aborder les questions techniques relatives aux variantes et au choix à faire entre elles que dans quelques cas particuliers.

La critique littéraire proprement dite nous occupera bien davantage. Il faut d'abord étudier les conditions dans lesquelles la littérature chrétienne est née, voir sous l'influence de quels facteurs se sont constituées les différentes formes littéraires utilisées par les premiers écrivains chrétiens, épîtres, évangiles, actes, apocalypses, déterminer dans quelle mesure chacune d'elles doit être considérée comme une création originale, dans quelle mesure au contraire, elle peut être comprise comme la transformation d'une forme antérieure empruntée soit à la littérature juive, soit à la littérature grecque. Il faut ensuite examiner successivement chaque livre et chaque groupe de livres, déterminer les circonstances de temps et de lieu, les conditions diverses, les intentions dans lesquelles ils ont été écrits, préciser quelles sont les relations de la forme et du fond, dégager, s'il se peut, les sources tant orales qu'écrites qui peuvent avoir été utilisées dans chacun d'eux et voir de quelle manière elles l'ont été.

Subsidiairement, il conviendra d'examiner aussi l'influence que la littérature chrétienne primitive a exercée sur celle des âges qui ont suivi et de rechercher pour quelles raisons et dans quelles conditions les formes littéraires créées ou transformées par les premières générations chrétiennes, après avoir fleuri un certain temps, ont assez rapidement disparu pour être remplacées par d'autres.

Mais tout ce travail, si grand que soit son intérêt propre, si utiles que soient les perspectives qu'il ouvre sur l'âme même du christianisme, reste un travail préparatoire dont l'objet est seulement de mettre à notre disposition des matériaux éprouvés qui nous permettront de faire l'histoire du christianisme primitif.

Ici il est nécessaire de préciser, car ce terme d'histoire du christianisme primitif peut prêter à des malentendus. Il est utile

Digitized by Google

de ne pas se faire d'illusions et de se rendre bien compte que le caractère fragmentaire de la documentation qui est susceptible d'être extraite de la littérature chrétienne primitive impose à la connaissance que nous pouvons acquérir de l'histoire des origines chrétiennes une limitation assez étroite. Dans l'hypothèse la plus favorable nous pouvons apercevoir quelques points de l'histoire ancienne du christianisme, parfois suivre un moment certains développements, souvent faire sur la manière dont se relient entre eux les divers faits connus, des conjectures plus ou moins plausibles, mais il serait chimérique de prétendre suivre l'ensemble du mouvement de manière à pouvoir en présenter d'une manière réellement satisfaisante, le développement génétique. La connaissance que nous pouvons avoir de l'histoire des origines chrétiennes fait penser à ces cartes d'Afrique qu'on trouve dans les atlas vieux d'un demi-siècle, sur lesquelles de larges taches grises ou blanches portent l'indication « régions inconnues », seulement, à moins de découvertes imprévues qu'il ne serait guère raisonnable d'escompter, il n'y a pas à espérer que des explorations nouvelles permettent de diminuer sensiblement l'importance de la grisaille ou du blanc des régions inconnues ou seulement mal connues. Mais connaître les limites de ce que l'on sait, n'est-ce pas déjà connaître quelque chose ? N'est-ce pas, comme le disait Edmond Scherer (1), la forme suprême de la science que de savoir qu'on ne sait rien ?

Pour des raisons pratiques, il nous paraît utile, quand on tente d'utiliser, pour faire l'histoire du christianisme primitif, les matériaux dégagés par la critique des documents, de considérer séparément l'histoire des faits (vie de Jésus, histoire de la mission chrétienne et des Eglises au premier siècle, histoire de l'apôtre Paul, histoire des institutions et des rites) de l'histoire des idées et des sentiments, de ce qu'on appelait autrefois la théologie biblique du Nouveau Testament, de ce que Reuss déjà appelait, dans le titre d'un livre qui, sans doute, a vieilli mais qui n'a pas été remplacé dans la littérature de langue française, l'*Histoire*

(1) Ed. Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris 1864, p. 87.

Digitized by Google

de la théologie chrétienne au siècle apostolique (1) et de ce qu'on tend, d'une manière de plus en plus générale, à désigner avec Weinel, par le terme plus adéquat d'*Histoire de la religion chrétienne primitive* (2). La théologie, en effet, ou la pensée religieuse n'est qu'une partie de la religion et le temps est bien passé où l'on pouvait s'imaginer que connaître un système théologique c'était connaître un mouvement religieux. L'analyse des idées doit donc être accompagnée de celle des sentiments plus ou moins confusément éprouvés, des rites pratiqués, des institutions. Et il ne suffit pas de connaître, dans la mesure où cela se peut, ces choses, telles qu'elles ont existé à un moment donné, il faut encore les situer dans le milieu où elles ont apparu, c'est-à-dire les comparer aux idées, aux sentiments, aux rites, aux institutions des groupements religieux avec lesquels le christianisme a été en contact ou en conflit et dont il peut avoir subi l'influence, soit positive, soit négative.

On remarquera peut-être que nous n'avons pas parlé d'un ordre de recherches qui, généralement, occupe une place importante dans la science du Nouveau Testament. Nous voulons parler de l'histoire du canon. Ce n'est pas parce que nous tenons à conserver à nos recherches un caractère strictement historique et que nous pensions que la notion du canon est essentiellement dogmatique. Le canon, en effet, est un fait objectif dont il est important de connaître le caractère historique et de saisir les origines, mais c'est un fait qui n'appartient à la période primitive que par ses premières origines puisque ce n'est guère que dans le deuxième tiers ou dans le troisième quart du deuxième siècle que ses premiers linéaments ont commencé à se dessiner et que

(1) Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, Paris, 1852, ^{3}1884.

(2) H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, 1911, ^{3}1921. Le premier titre a été imposé à Weinel par le plan de la collection dont son ouvrage fait partie ; le second seul exprime sa conception personnelle. Cf. G. Krüger, *Das Dogma vom Neuen Testament*, Giessen, 1896 ; W. Wrede, *Ueber die Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Goettingen, 1897.

Digitized by Google

l'apparition de la notion d'un canon chrétien c'est-à-dire d'une collection d'Ecritures Saintes de la Nouvelle Alliance est l'un des traits qui séparent le plus nettement la période de création de la période de développement, le christianisme primitif de l'ancien catholicisme. Pratiquement cependant, l'histoire du canon forme un tout indivisible et l'on peut considérer qu'il est plus naturel de l'incorporer à la science du Nouveau Testament que d'en confier le soin aux historiens de l'Eglise.

Le programme que nous avons tracé à grands traits pour définir le champ de nos études a un caractère purement idéal. Nous l'avons esquissé en nous inspirant uniquement des questions à étudier et sans tenir compte de l'histoire des problèmes, de l'état de la science et de ses orientations actuelles. Ce serait folie que de prétendre aborder l'étude du Nouveau Testament comme un territoire vierge. Si s'occuper uniquement de l'histoire de la science serait faire une œuvre assez vaine, ce serait, d'autre part, se priver de guides précieux et se montrer ingrat envers le labeur immense dont le Nouveau Testament a été l'objet depuis le XVIIIe siècle, que de prétendre l'ignorer. Si nous pouvons légitimement espérer aller plus loin que nos devanciers, préciser, développer, parfois corriger les résultats qu'ils ont atteints ce ne peut être qu'en les continuant et en profitant, pour éviter de les refaire à notre tour, des expériences qu'ils ont faites.

***

Quand on compare l'état actuel de la science du Nouveau Testament avec ce qu'il était il y a trente ou quarante ans, pour fixer les idées, par exemple entre 1890 et 1900, on est frappé des transformations qui se sont opérées. Je ne sais pas si, dans tout l'ensemble de la science historique, on pourrait trouver un autre domaine dans lequel la position des problèmes a été aussi complètement renouvelée dans un temps relativement aussi court. Ce qui mérite d'être souligné c'est que cette transformation n'est pas dûe, ou n'est dûe que dans une très faible mesure, à ce que des documents nouveaux ont été découverts. Elle a pour

Digitized by Google

cause le travail même de la critique qui, en s'appliquant d'une manière inlassable à certains problèmes, a fini par épuiser les possibilités qu'ils présentaient au point que la manière dont ils se posaient s'est trouvée transformée, que de nouvelles questions ont surgi et que nous voyons s'entr'ouvrir devant nos yeux de vastes horizons que nul ne pouvait soupçonner il y a seulement un demi-siècle. Qu'une telle transformation ait pour conséquence une crise de la critique néotestamentaire, il ne faut ni s'en étonner, ni trop s'en effrayer. Il y a en effet à l'heure actuelle — il serait puéril de le nier — une crise de la critique. D'aucuns la tiennent pour une crise d'impuissance, voire pour une crise mortelle. Ils pensent que, désormais, la critique a fermé le cercle et qu'elle est condamnée, à l'avenir, à renouveler seulement des tentatives qui se sont, à l'expérience, révélées inefficaces, si bien qu'il ne resterait désormais d'autre issue que de s'abandonner à un dilettantisme de décadence ou que de chercher à rompre le cercle fatal en s'engageant résolument dans une autre voie que celle de l'histoire. C'est ce que pensent notamment les représentants de la *formgeschichtliche Schule*, aux travaux de laquelle je tiens à rendre hommage mais dont il m'est impossible d'accepter les conclusions (1). Je crois que la crise que notre science traverse est seulement une crise de croissance. Mais, pour que de cette crise elle sorte avec des forces et une ardeur nouvelles, il importe de voir très exactement la situation telle qu'elle est.

Vers le milieu du siècle dernier, la critique du Nouveau Testament a connu une période particulièrement brillante. Baur avait édifié, pour expliquer l'histoire ancienne du christianisme, un système dans lequel, sans doute, certaines vues théoriques, influencées par la philosophie hégélienne, jouaient un rôle considérable mais qui n'en avait pas moins le mérite d'être admirablement cohérent, Ferdinand-Christian Baur était un esprit éminemment constructif ; son système appuyé sur un formidable labeur exégétique et critique a été précisé et développé dans toutes ses

(1) Cf. Maurice Goguel, *Une nouvelle école de critique évangélique. La « form- und traditionsgeschichtliche Schule »*, Revue, t. XCIV, 1926, p. 111-160.

Digitized by Google

parties soit par le maître lui-même, soit par la brillante équipe des Zeller, des Schwegler, des Hilgenfeld qu'il avait su grouper autour de lui et qui formaient, au sens étroit du mot, son école. Du majestueux édifice qu'avait construit l'école de Tubingue, il ne restait plus grand chose à la fin du XIXe siècle. En France, Reuss, Albert Réville, Michel Nicolas et l'équipe de travailleurs groupée autour de la vaillante *Revue de Strasbourg* ont développé leurs systèmes, en partie sans doute suivant leurs inspirations propres dont les origines remontent plus haut que les débuts de l'école de Tubingue, mais en partie aussi par la critique et la discussion des thèses de Baur. C'est de l'école de Reuss qu'Auguste Sabatier a été l'héritier et ce sont, pour l'essentiel, des théories dérivées des siennes qu'il a exposées dans la remarquable série des articles qu'il a consacrés à la critique néotestamentaire dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger (1) et dans l'enseignement qu'il a donné ici. C'est à la même école, dans laquelle son père, Albert Réville, avait joué un rôle très brillant, qu'on doit aussi rattacher, pour une part au moins, les travaux et l'enseignement de Jean Réville.

L'œuvre de Renan sur les origines du christianisme a, elle aussi, subi l'influence du système de Baur dont elle n'est, en somme, qu'une mise au point et une retouche. Elle doit beaucoup à l'école de Strasbourg (2), mais son caractère propre, c'est ce qui lui donne tant de spontanéité et de vie mais c'est aussi ce qui fait un peu sa faiblesse, c'est que cette retouche est opérée par goût, par intuition, par un sens inné de la mesure plus que par une reprise, de fond en comble, des travaux exégétiques et critiques sur lesquels reposait la construction de Baur.

En Allemagne, les thèses de l'école de Tubingue ont d'abord fait l'objet d'âpres controverses menées sur un ton dont, heureusement, on a perdu l'habitude et qu'explique, si elle ne la justifie pas, la manière dont la critique de Baur menaçait bien des positions confessionnelles. Il n'est que juste de dire que

(1) Publiée de 1877 à 1882.

(2) Cf. Jean Pommier, *Renan et Strasbourg*, Paris, 1925.

Digitized by Google

le ton de Baur et de certains de ses disciples était le même que celui de leurs adversaires. Sur le terrain purement scientifique, les théories de Baur n'ont pas été moins discutées. Il est inutile de rappeler ici en détail ces longues controverses. Il suffit d'en constater les résultats. On les trouve à la fois dans l'œuvre de Heinrich-Julius Holtzmann, le plus éminent représentant de l'école critique dans les trente dernières années du XIXe siècle et dans celle de deux hommes qui, tout en se réclamant de l'école de Tubingue et en se proclamant disciples de Baur, ont apporté à son système de telles atténuations qu'il est permis de se demander s'ils se sont bornés à le corriger ou s'ils ne l'ont pas plutôt remplacé par un autre. Nous voulons parler de Carl von Weizsäcker, l'auteur de l'*Apostolisches Zeitalter* (1) cet ouvrage dont les deux premières éditions expriment admirablement l'état de la science entre 1880 et 1890 et de Adolf Hilgenfeld, le laborieux éditeur de la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, chez qui on retrouve souvent l'âpreté de langage et le goût de la polémique qui caractérisaient Baur et ses premiers disciples.

Il pouvait sembler, vers 1890, que, si le consensus n'était pas réalisé encore entre les critiques qui résolument se plaçaient sur le terrain de l'histoire, ce consensus n'était pas loin de se faire (2). Sur toutes les grandes questions de la science du Nouveau Testament des solutions moyennes et modérées paraissaient devoir prévaloir. Pour le problème de la composition des évangiles synoptiques la priorité de Marc et la théorie des deux sources gagnait de plus en plus de terrain (3) et en même temps, sauf dans le camp confessionnel, on tendait de plus en plus à résoudre en faveur des synoptiques l'antithèse synoptique-quatrième évangile qui a dominé depuis David-Friedrich Strauss la critique du XIXe siècle, cela non sans retenir, parfois d'une

(1) Freiburg i. B., 1886, 2 1892.

(2) Pour l'état des problèmes à la fin du XIXe siècle, nous nous permettons de renvoyer à notre *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1922 ss.

(3) Cf. P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1899 ; J. Hawkins, *Horae synopticae, Contribution to the Study of the synoptic Problem*, Oxford, 1899.

Digitized by Google

manière plus ou moins arbitraire, un certain nombre d'éléments ou de renseignements venant du quatrième évangile. Et de ces vues sur la composition des évangiles et sur la valeur respective des documents évangéliques, la critique de la fin du XIXe siècle tirait, d'une manière parfaitement logique, des conclusions relatives à la Vie de Jésus. L'idée d'une construction de la Vie de Jésus qui pourrait rallier la quasi-unanimité des suffrages n'apparaissait pas, à ce moment, comme une vue chimérique. Il semblait aussi que l'on pouvait se faire de la pensée et de l'enseignement du fondateur du christianisme une idée relativement simple et claire tant les divers éléments de l'enseignement évangélique paraissaient facilement s'organiser autour des notions fondamentales du Royaume de Dieu et de la conscience messianique, idées que l'on pensait pouvoir dépouiller comme d'un vêtement extérieur, de tout ce qui paraissait les mettre en relation avec les conceptions apocalyptiques juives, de manière à leur attribuer un contenu tout idéal et à les rendre valables pour tous les temps et pour tous les pays.

L'histoire du christianisme apostolique ne paraissait pas moins claire que celle du christianisme évangélique. Là surtout il pouvait sembler que l'on était sur le point de formuler des conclusions qui ne tarderaient pas à pouvoir être considérées comme définitivement acquises. L'application au problème des Actes et à celui de l'Apocalypse de la méthode de l'analyse des sources qui, pour l'étude de la composition de Pentateuque, avait conduit à de si brillants résultats, pouvait faire espérer qu'il serait possible d'expliquer ces deux livres de manière à tenir compte des faits et des arguments invoqués à l'appui des théories contradictoires qui s'étaient affrontées depuis Baur.

En ce qui concerne le paulinisme enfin, la situation paraissait plus favorable encore. Les antithèses violentes qui s'étaient opposées au temps de Baur n'étaient plus que des souvenirs. Successivement les épîtres aux Philippiens et aux Thessaloniciens la première surtout, que l'école de Tubingue avait rejetées comme inauthentiques, avaient été réadmises dans la liste des épîtres authentiques et si les épîtres aux Colossiens et surtout aux Ephé-

Digitized by Google

siens n'avaient pas bénéficié d'une semblable réhabilitation, à leur sujet aussi une évolution s'était produite. Aux affirmations tranchantes d'authenticité et d'inauthenticité avait succédé une période d'hésitation, quelque chose comme la recherche d'une solution moyenne.

Et de ce renouvellement de la critique de la littérature paulinienne paraissait ressortir une intelligence plus parfaite et plus claire du paulinisme. Interprétée par Auguste Sabatier, par Otto Pfleiderer, par Eugène Ménégoz (1), la théologie paulinienne apparaissait comme un système d'une clarté lumineuse qui était la traduction intellectuelle et théologique du message purement religieux de Jésus. La forme particulière que le système paulinien avait revêtue semblait pouvoir être expliquée par les conditions dans lesquelles était venu à la foi et par les expériences qu'avait faites au cours de son ministère apostolique, un pharisien rompu aux méthodes et aux spéculations de la théologie juive.

Voilà, esquissé à grands traits, le tableau que présentait il y a quelque quarante ans la science du Nouveau Testament. On le comparerait assez exactement à un grandiose bâtiment dont la construction est déjà assez avancée pour qu'on puisse prévoir l'aspect qu'il aura bientôt, quand il sera achevé. Mais l'édifice n'a pas été terminé. Les murs qui paraissaient bien équilibrés se sont effondrés et, à la place où devait s'élever le monument auquel la critique du XIXe siècle pensait travailler, il n'y a plus qu'un amas de matériaux disparates. Avant qu'on puisse songer à reprendre la construction, un long travail est nécessaire pour déblayer le terrain, pour classer les matériaux et les mettre à l'épreuve.

Comment un tel cataclysme, un tel bouleversement a-t-il pu se produire ?

On peut, croyons-nous, discerner plusieurs causes de ce fait. Une des premières et non des moins importantes est ce qu'on peut appeler la laïcisation de la critique. Il fut un temps où les

(1) Sabatier, *L'Apôtre Paul*, Paris, 1870, [3]1896. O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Berlin, 1873, [2]Leipzig, 1890 ; E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après Saint Paul*, Paris, 1883.

Digitized by Google

sciences bibliques formaient un groupe à part qui faisait partie des disciplines théologiques plus que des disciplines historiques bien qu'elles empruntassent à ces dernières leurs méthodes d'investigation et d'exposition. Sans doute, les grands exégètes du XIXe siècle, ceux qui ont le plus efficacement contribué aux progrès de la science, les Baur, les Reuss, les Holtzmann, les Sabatier n'ont pas prétendu apporter dans leurs travaux d'autres préoccupations que celle de la recherche du vrai. Ils n'ont pas voulu et ils n'auraient pas accepté que le domaine dans lequel ils travaillaient fût soustrait à l'application des règles ordinaires de l'histoire. Il n'en reste pas moins que, de leur temps, les historiens profanes ne se hasardaient pas ou ne se hasardaient guère dans le domaine fermé des sciences bibliques. On ne connaissait pas cette interpénétration qui s'est établie depuis entre ce qu'on appelait l'histoire sacrée et l'histoire profane. Les exégètes du XIXe siècle n'ont pas voulu s'enfermer entre des murailles mais ces murailles existaient, ils les ont ébranlées et surtout ils ont tenté de regarder au delà, il n'a pas tenu à eux qu'elles n'existassent pas. Maintenant la séparation entre sciences bibliques et sciences profanes n'existe plus et, pour donner une idée de l'importance des conséquences de ce nouvel état de fait, il suffit de rappeler quel renouvellement et quel bouleversement des problèmes et des conceptions générales ont déterminés par exemple les travaux de Hermann Usener sur la fête de Noël (1), de l'orientaliste Julius Wellhausen et du philologue Eduard Schwartz sur le quatrième évangile (2), du philologue Eduard Norden sur le discours de Paul à l'Aréopage (3), de l'historien du syncrétisme hellénistique et oriental Richard Reitzenstein sur les

(1) Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest (Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1888, 2 (revue par H. Lietzmann) 1911.

(2) J. Wellhausen, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, Berlin, 1907 ; *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908. Ed. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil. hist. Kl.*, 1907-1908.

(3) Ed. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Reden*, Leipzig, Berlin, 1913.

Digitized by Google

relations du christianisme primitif avec les religions du milieu dans lequel il s'est développé (1), plus récemment les travaux de Mark Lidzsbarski et de Reitzenstein sur la littérature mandéenne (2). De fait, nous sommes actuellement en présence d'une situation qu'il était impossible de prévoir il y a un demi-siècle. Elle est la conséquence des progrès immenses que l'histoire générale des religions a faits depuis deux ou trois générations de savants. Maintenant l'ensemble constitué par le judaïsme et le christianisme, c'est-à-dire le mouvement religieux dont l'Ancien et le Nouveau Testament sont les documents, n'apparaît plus comme une île au milieu de l'océan du paganisme antique qui n'aurait avec lui que des relations d'opposition ; il apparaît comme une région particulière d'un pays plus vaste, région qui a son individualité propre et ses caractères particuliers mais qui n'en est pas moins une partie d'un ensemble plus complexe et qu'il n'est pas possible, si on veut vraiment le comprendre, de séparer de cet ensemble. L'historien qui voudrait aujourd'hui étudier le christianisme en envisageant seulement ses relations organiques avec le judaïsme, entreprendrait quelque chose d'aussi chimérique et d'aussi vain que le géographe qui prétendrait exposer l'orographie et l'hydrographie d'un pays comme la Suisse en s'enfermant strictement dans les frontières politiques de la Confédération helvétique.

Une autre cause a agi, non moins puissamment, pour transformer la manière dont se posent les problèmes d'histoire du christianisme primitif et dont ils peuvent être traités, c'est le développement même du travail qui leur a été consacré. On n'admirera jamais assez le labeur critique de l'exégèse biblique du XIXe siècle. D'année en année on voit les analyses se préciser, les théories s'approfondir. Un moment est venu, c'est approxima-

(1) R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, ^{3}1927 ; *Poimandres*, Leipzig, 1904.

(2) M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1905-1915 ; *Mandaische Liturgien*, Berlin, 1920 ; *Ginza, Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Leipzig, 1925 ; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.

Digitized by Google

tivement dans les dix dernières années du siècle, où il est apparu que cet approfondissement des problèmes, loin d'être la préparation d'une synthèse définitive, aurait pour effet d'en rendre la possibilité même de plus en plus douteuse. En creusant plus profondément les problèmes, on a acquis le sentiment, au moins confus, que la manière dont ils étaient formulés ne répondait pas exactement à celle dont ils se posaient en réalité. Ce sentiment n'était pas assez précis encore pour conduire à chercher systématiquement une nouvelle position des questions ; il était cependant assez fort pour créer un scepticisme au moins latent sur la possibilité d'aboutir à des vues d'ensemble sur l'histoire des origines chrétiennes. Cet état d'esprit se manifeste dans ce fait qui, en même temps, le renforce, que la critique s'est, depuis la fin du XIXe siècle, de plus en plus absorbée dans des études de détail. Quand on feuillette l'incomparable répertoire bibliographique que constitue la collection du *Theologischer Jahresbericht*, on est frappé de voir que, d'année en année, l'examen minutieux de questions soigneusement délimitées prend de plus en plus d'importance au détriment des études d'ensemble. On aurait vite fait d'énumérer les travaux généraux vraiment originaux qui ont vu le jour au XXe siècle. Johannes Weiss avait entrepris d'écrire, sous le titre de *Das Urchristentum* (1), une histoire d'ensemble des origines chrétiennes et il était admirablement préparé à tenter cet essai de synthèse. La mort l'a interrompu à peine l'avait-il commencé. Le grand historien de l'antiquité Eduard Meyer a bien publié, en trois volumes, un ouvrage intitulé *Ursprung und Anfänge des Christentums* (2), mais ce n'est pas méconnaître les mérites, très réels par endroits, de cet ouvrage, que de dire qu'il n'est guère

(1) Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingen, 1917. Le fait que le seul volume paru porte sur la période apostolique autorise à se demander si l'œuvre de Joh. Weiss, si elle avait pu être achevée, aurait été autre chose que la juxtaposition d'une étude sur Jésus et d'une histoire de l'Eglise primitive.

(2) Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Sttutgart, 1921-23.

Digitized by Google

qu'une collection d'études de détail dans lesquelles ce qui manque le plus ce sont les vues d'ensemble. Il est trop tôt encore pour dire ce que sera, quand elle sera achevée, la vaste collection entreprise à Harvard sous le titre de *The Beginnings of Christianity* sous la direction de J. Foakes Jackson et de Kirsopp Lake, mais, à en juger par les volumes parus à ce jour, il semble bien que, là aussi, il n'y aura pas autre chose qu'une série d'études préparatoires.

Le trait le plus caractéristique de l'état actuel de la science du Nouveau Testament paraît bien être la prédominance des études de détail et une sorte de désintéressement ou de défiance à l'égard des vues d'ensemble et des constructions générales. Cette attitude est la conséquence d'un scepticisme plus ou moins complet sur la possibilité d'aboutir à autre chose qu'à la connaissance de quelques faits particuliers qui ne peuvent être reliés entre eux que par des conjectures hasardées.

Y a-t-il là une conséquence fatale de l'état trop fragmentaire de notre documentation ou simplement une crise de découragement et de scepticisme dûe à la désillusion provoquée par l'échec et l'effondrement de la tentative de synthèse qui paraissait sur le point d'aboutir à la fin du XIXe siècle ? Pour répondre à cette question autrement que par une affirmation qui risquerait de passer pour arbitraire, il faudrait prendre l'un après l'autre les grands problèmes que pose la critique du Nouveau Testament, les suivre dans leur évolution depuis un siècle environ et rechercher s'il n'est pas possible de découvrir une position des problèmes qui permettrait d'escompter des résultats plus généraux que ceux auxquels on tend, un peu trop facilement peut-être, à se résigner aujourd'hui. Nous ne pouvons entreprendre de faire ici ce travail pour chacun des problèmes dont les historiens du christianisme primitif ont à s'occuper. Nous essayerons au moins de l'esquisser pour le plus important d'entre eux, pour le problème de Jésus et des évangiles.

Digitized by Google

*
**

Prenons pour point de départ l'année 1835, c'est-à-dire le moment où paraît la *Vie de Jésus* de David-Friedrich Strauss (1). Auparavant déjà des travaux importants avaient vu le jour mais les uns — c'est le plus grand nombre — n'étaient que des harmonies ou des paraphrases plus ou moins habilement disposées des récits évangéliques commentés tantôt dans le sens du rationalisme, tantôt dans celui du supra-naturalisme. D'autres — les œuvres de Bahrdt et de Venturini notamment (2) — étaient de purs romans. D'autres enfin — je pense aux sensationnels fragments de Reimarus (3) — reposaient sur des intuitions parfois géniales beaucoup plus que sur une étude méthodique et systématique des documents. C'est vraiment une ère nouvelle qu'a ouverte Strauss parce qu'il a voulu non seulement raconter l'histoire de Jésus, mais aussi l'expliquer et rendre compte en même temps de la naissance du christianisme. Il pensait aborder le problème avec un désintéressement dogmatique absolu qu'il devait à ce principe, emprunté à la philosophie de Hegel, que la religion repose non sur des faits historiques mais sur des idées qui n'ont pas besoin, pour jouer leur rôle, de se réaliser comme phénomènes. Partant de là, il soutenait que les premiers récits évangéliques n'ont pas été conçus et rédigés du point de vue de l'histoire, mais qu'ils ont exprimé des idées et que, par conséquent, il faut les interpréter comme des mythes. La notion du mythe paraissait à Strauss

(1) D.-F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-36. trad. française par E. Littré, Paris, 1836.

(2) Bahrdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, Berlin, 1784-92 (11 vol). Venturini, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, Bethlehem (Copenhague). 1800-1802 (4 vol.).

(3) *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten herausgegeben von G. E. Lessing*, Braunschweig, 1778. Un autre fragment (*Ueber die Auferstehungsgeschichte*) avait été déjà publié par Lessing avec d'autres morceaux de l'œuvre de Reimarus sous le titre de *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* en 1777 dans le quatrième volume de *Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.*

Digitized by Google

offrir la synthèse de l'antithèse que posait l'opposition entre l'interprétation rationaliste et l'interprétation supranaturaliste de la vie de Jésus. Cette notion du mythe a, chez Strauss, un sens assez particulier qu'il convient de rappeler car le terme de mythe est souvent pris aujourd'hui dans un sens sensiblement différent. Ce qui y domine ce n'est pas la notion d'irréalité, c'est celle de vérité idéale.

Un des mérites incontestables de la *Vie de Jésus* de Strauss c'est que, tandis que jusqu'à lui et bien souvent encore après lui, la charpente de la vie de Jésus était fournie par une combinaison assez arbitraire des données synoptiques et des données johanniques, Strauss reconnaît qu'on est en présence d'un dilemme. C'est en faveur du cadre synoptique qu'il le résout.

Mais un point faible de cette *Vie de Jésus* était qu'elle ne reposait pas sur une théorie solidement établie de la composition des évangiles, Strauss s'étant contenté d'admettre, sans examen personnel approfondi, la théorie qui dominait de son temps, celle de Marc abréviateur.

La tempête provoquée par la *Vie de Jésus* de Strauss et notamment par sa théorie du mythe, eut, du moins, un effet heureux: elle a donné à la critique le sentiment qu'une discussion vraiment utile des problèmes posés ne serait possible que le jour où la composition des évangiles aurait été étudiée à fond. Il semble que la critique ait alors éprouvé comme le besoin de se recueillir pour accomplir, dans un calme au moins relatif, les humbles mais nécessaires besognes de la comparaison des textes. Après la *Vie de Jésus* de Strauss, près de trente ans, exactement de 1835 à 1863, s'écoulent avant que paraisse une nouvelle *Vie de Jésus* qu'il vaille la peine de mentionner. C'est celle de Renan. Entre ces deux œuvres se place tout le travail critique sur les évangiles qu'évoquent les noms de Weisse, de Wilke, de Reuss, d'Albert Réville, de Baur et de ses disciples, un peu plus tard de Weizsäcker, de Holtzmann et de Bernhard Weiss. Lentement mais sûrement s'élabore la théorie des deux sources synoptiques qui sera couramment admise à la fin du siècle.

Le problème johannique progresse plus lentement. De Brets-

Digitized by Google

chneider à Jean Réville et de Lücke à Zahn l'antithèse entre adversaires et partisans de l'origine johannique et, en même temps, de la valeur historique de l'évangile, ne s'atténue pas et les tentatives pour suivre, entre les conceptions opposées, une voie moyenne sont trop manifestement inspirées par des considérations d'opportunité ou par une certaine impuissance à choisir entre deux théories, l'une et l'autre séduisantes à certains égards, pour avoir jamais eu, au cours du XIXe siècle, un autre caractère que celui de compromis plus ou moins improvisés.

L'œuvre de Renan publiée en 1863 ouvre la série des grandes *Vies de Jésus* de la seconde moitié du XIXe siècle. Elle fut suivie de toute une série d'œuvres que nous pouvons nous dispenser d'énumérer et de caractériser en détail. Parmi les principales on peut nommer la seconde *Vie de Jésus* de Strauss (1), les œuvres de Schenkel (2), de Keim (3), de Hase (4), de Sabatier (5), de Bernhard Weiss (6), de Beyschlag (7), d'Edmond Stapfer (8), d'Albert Réville (9), d'Oskar Holtzmann (10).

Toutes ces œuvres, diverses à bien des égards, forment cependant un groupe assez homogène, comme l'a bien montré Albert Schweitzer qui a consacré à l'histoire des recherches sur la vie de Jésus un livre du plus haut intérêt (11). Schweitzer appelle ces *Vies de Jésus*, les *Vies de Jésus* libérales. Le terme n'est pas

(1) D. E. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Bonn, 1864 ; traduction française par A. Nefftzer et Ch. Dollfus, Paris, 1864.

(2) D. Schenkel, *Das Charakterbild Jesu*, Wiesbaden, 1864.

(3) Th. Keim, *Die Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1867-1872.

(4) Hase, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, Leipzig, 1876.

(5) Sabatier, art. *Jésus Christ* dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. VII, p. 341-401, 1880.

(6) Bernhard Weiss, *Das Leben Jesu*, Berlin, 1882, ²1884.

(7) Willibald Beyschlag, *Das Leben Jesu*, Halle a. S., 1885-86, ²1887-88.

(8) Ed. Stapfer, *Jésus Christ avant son ministère*, *Jésus Christ pendant son ministère*, *La mort et la résurrection de Jésus Christ*, Paris, 1896-98.

(9) Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897.

(10) Oskar Holtzmann, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1901.

(11) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (*Zweite Aunlage des Werkes « Von Reimarus zu Wrede »*, 1906, Tübingen, 1913, p. 193 s.

Digitized by Google

très heureux car, parmi leurs auteurs, il en est, tels Bernhard Weiss et Beyschlag qui sont, sinon des orthodoxes au sens précis du mot, du moins des traditionalistes et des conservateurs, ce qu'on est convenu d'appeler des hommes de droite. Faute d'une désignation meilleure, on peut cependant se servir de celle qu'a créée Schweitzer.

De toutes ces *Vies de Jésus* celle de Renan est le prototype. Elle eut un succès de librairie comme n'en connut jamais aucune œuvre similaire. L'excellente *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* de MM. Girard et Moncel, parue en 1923, n'en mentionne pas moins de 421 éditions dont 205 en français et 216 en langues étrangères. Le livre provoqua naturellement de très vives polémiques. « Tout ce qui portait une soutane et était capable de tenir une plume, écrit Schweitzer, partit en guerre contre Renan, les évêques en première ligne » (1).

La sensation provoquée par la *Vie de Jésus* de Renan s'explique non seulement par le fait que c'était la première qui parut en langue française et en pays catholique mais encore par ses qualités littéraires qui lui permirent d'atteindre un public infiniment plus large que celui qui s'intéresse d'ordinaire aux problèmes d'histoire religieuse. Cette circonstance, si elle a été favorable au succès matériel du livre, a plutôt nui, par l'émotion bien compréhensible qu'elle a provoquée, au progrès des études critiques. Il est des questions — la Vie de Jésus est du nombre — qu'il y a tout intérêt à débattre longtemps entre spécialistes et à mettre, autant qu'il se peut, au point avant de les porter devant le grand public. En ce qui concerne en particulier notre pays, on peut estimer que la *Vie de Jésus* de Renan a eu cette conséquence imprévue de compromettre ou, en tout cas, de retarder l'éducation critique de l'opinion que l'école de Strasbourg commençait à faire (2).

Les mérites littéraires de l'œuvre de Renan qui expliquent dans une large mesure son succès, sont réels, encore qu'on les ait par-

(1) Schweitzer, *ouv. cit.*, p. 188.

(2) C'est ce que Colani a très nettement aperçu. Cf. *La Vie de Jésus de M. Renan, Revue de théologie, II*, 1864, p. 57.

Digitized by Google

fois exagérés. On lit encore la *Vie de Jésus* de Renan bien que ce soit devenu une banalité de dire qu'au point de vue scientifique, elle n'existe plus. Ce qu'elle contient de mièvre et de faussement sentimental n'est pas son seul défaut. Colani a écrit d'une manière sévère mais non tout à fait injuste : « M. Renan se préoccupe trop souvent du beau et pas assez du vrai » (1) et Edmond Scherer, après avoir défini l'idée d'une Vie de Jésus dans laquelle « serait groupé, sous quelques chefs tout ce qu'une critique intelligente peut tirer des évangiles et qui serait un ouvrage un peu sévère, un peu nu... mais qui, par ses lacunes mêmes, ferait sentir quels sont la situation des choses et l'état de la question » caractérise la méthode suivie par Renan comme « reproduisant non pas tant les documents que l'impression qu'ils ont laissée à l'esprit de l'auteur. A défaut de la réalité littérale qui manque, écrit-il, l'auteur dit comment il a compris les choses. La divination de l'artiste supplée à l'insuffisance de l'histoire » (2).

Le Jésus de Renan a quelque chose de fuyant et d'insaisissable. Ce que l'auteur avance d'une main, il le retire de l'autre. La position critique est incertaine. Le quatrième évangile est écarté en ce qui concerne les discours mais retenu en ce qui concerne le cadre, sans que cette manière d'opérer soit justifiée par une théorie critique soigneusement élaborée. On ne peut se défendre de l'impression que Renan l'a adoptée parce qu'elle se prêtait mieux qu'une autre à une construction harmonieuse.

Renan présente Jésus comme une sorte de doux rêveur qui se promène dans la campagne galiléenne, souriant à la vie, et que ses partisans entraînent, comme malgré lui, dans un sombre drame qui fait de lui un thaumaturge et un prétendant messianique et le conduit à la mort sans qu'il ait bien compris ce qui se passait. Le christianisme n'est pas né de son impulsion mais de la passion d'une hallucinée qui a donné au monde un Dieu ressuscité.

Un mérite cependant reste à l'œuvre de Renan : elle a mis le

(1) Colani, *Revue de théologie*, *I*, 1863, p. 378, n. 1.

(2) Ed. Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1864, p. 86 s. (reproduction d'un article paru dans *Le Temps*).

Digitized by Google

problème de Jésus à l'ordre du jour et cela avec tant d'éclat qu'on n'a plus pu l'en retirer.

L'*Histoire de Jésus de Nazareth* de Theodor Keim dont la publication s'échelonna de 1867 à 1872, vaut, d'une part, par la minutie des recherches de détail sur lesquelles elle repose, et, de l'autre, par le fait qu'elle n'est pas, comme la plupart des œuvres du XIXe siècle, entachée de cette faiblesse que constitue une attitude flottante sur la question des sources. C'est sur les synoptiques, à l'exclusion du quatrième évangile, et spécialement sur le plan fourni par Marc, que Keim construit son récit. Il cherche, c'est un point qui revient assez souvent dans les travaux du XIXe siècle, à mettre en lumière un développement de Jésus. Pour lui, la notion du Royaume de Dieu a eu, aux débuts de la prédication de Jésus, un caractère nettement eschatologique dont elle s'est, dans la suite, dégagée en se spiritualisant.

Cette idée d'un développement de Jésus occupe aussi une large place chez Bernhard Weiss qui pense que, dans le récit de Marc, on peut distinguer une série d'étapes dans l'enseignement de Jésus. Pour expliquer le passage de l'une à l'autre, il fait une large place à l'interprétation psychologique mais sans tenir compte des différences de temps et de milieu et en attribuant à Jésus certains processus psychologiques qui répondent trop directement à la mentalité de l'homme moderne. Bien souvent Bernhard Weiss lit entre les lignes des documents qu'il interprète. C'est une conséquence de sa tendance, sans doute inconsciente, à moderniser Jésus et à montrer que son enseignement s'accorde avec celui du protestantisme à tendances modérément conservatrices auquel il se rattachait. Pour compléter la caractéristique de cette *Vie de Jésus*, il faut noter qu'elle utilise comme source le quatrième évangile à côté des synoptiques.

En France la *Vie de Jésus* de Renan n'a pas été suivie d'un grand nombre d'autres, du moins d'œuvres significatives. Il n'est pas sans intérêt de noter que l'Ecole de Strasbourg n'a pas produit de Vie de Jésus. Quand on pense au caractère encyclopédique de l'œuvre de Reuss qui a touché à peu près à toutes les questions qui se posent dans les sciences bibliques tant pour l'Ancien que

Digitized by Google

pour le Nouveau Testament, il est difficile de penser que c'est par un simple effet du hasard qu'il n'a pas laissé de Vie de Jésus. L'abstension de l'Ecole de Strasbourg s'explique, pour une part, par le sentiment que les recherches sur les évangiles n'étaient pas arrivées à des conclusions assez précises mais surtout par la conviction qu'on ne dispose pas d'une documentation suffisante. Reuss s'est expliqué là-dessus en termes très nets dans la préface du volume de la *Bible* consacré aux synoptiques. Il signale notamment comme une difficulté insoluble l'absence dans les évangiles de tout enchaînement solide et spécialement de toute chronologie (1).

On peut cependant rattacher, pour une part, à l'influence de l'école de Strasbourg et tout spécialement de Reuss les travaux d'Auguste Sabatier sur la Vie de Jésus, sinon l'*Essai sur les sources de la Vie de Jésus* qui est de 1866, du moins l'important article *Jésus-Christ* de l'*Encyclopédie* de Lichtenberger qui est de 1880. Sabatier admet l'existence d'une tradition johannique indépendante de la tradition synoptique et c'est dans le cadre fourni par le quatrième évangile qu'il présente l'histoire de Jésus. Il croit à un développement progressif de sa pensée et estime possible d'en distinguer les principaux moments. Jésus commence son ministère avec le sentiment très net d'avoir une vocation particulière. Ce sentiment a pris forme dans l'expérience qui a accompagné le baptême reçu de Jean-Baptiste. Un peu plus tard, dans les premiers temps de son ministère, Jésus a pris plus nettement conscience de l'œuvre qu'il avait à accomplir, le sentiment de sa vocation est devenu la conscience de sa messianité. Mais ce n'est ni sans luttes, ni sans effort qu'il a accepté le titre de Messie, et surtout il ne l'a fait sien qu'après l'avoir épuré et transformé pour le mettre en harmonie avec l'idée d'une royauté purement spirituelle de Dieu sur les âmes. Cette évolution est achevée au moment de l'épisode de Césarée de Philippe. Au début de son

(1) Reuss, *Histoire évangélique* (*La Bible. Nouveau Testament, Première partie*), Paris, 1876, p. 103.

Digitized by Google

ministère Jésus avait connu le succès, mais bientôt des nuages s'étaient accumulés. La popularité du jeune prophète avait inquiété les sadducéens et les pharisiens d'une part, Hérode de l'autre et Jésus avait commencé à ne plus se sentir en sûreté. Quand les menaces qui pesaient sur lui se furent précisées, Jésus comprit que ceux que sa prédication avait d'abord attirés n'avaient pas vraiment compris sa pensée et que leur attachement ne résisterait pas à l'épreuve. Il renonça d'abord à l'espoir d'obtenir la conversion de son peuple et, sans que sa foi dans le succès final de son œuvre fût ébranlée, la perspective de la mort entra dans son horizon et prit, jusqu'à la catastrophe finale, une précision de plus en plus grande.

M. Loisy n'a pas écrit de Vie de Jésus mais une partie de l'Introduction des *Evangiles synoptiques* (1), reproduite un peu plus tard dans le petit volume intitulé *Jésus et la tradition évangélique* (2), est plus que l'esquisse d'une Vie de Jésus, qui est exactement dans la ligne des Vies de Jésus du XIXe siècle, de celles du moins dont les auteurs ont renoncé à utiliser le quatrième évangile. M. Loisy admet — ou plutôt il admettait car ses vues se sont sensiblement modifiées depuis — que Jésus a eu dès le commencement de son ministère une conception nettement eschatologique et messianique. D'abord bien accueilli, il a vu, surtout après le succès de la mission des disciples, l'hostilité des autorités devenir ouverte et les dispositions de la foule changer. Il s'est alors décidé à transporter le théâtre de son activité en Judée. Mais à peine était-il à Jérusalem, que se produisit le drame dans lequel il trouva la mort.

Depuis le moment où il traçait cette esquisse, les idées de M. Loisy ont, on le sait, beaucoup changé. Il a, de plus en plus, minimalisé les éléments historiques de la tradition évangélique, au point de ne plus guère considérer les évangiles que comme des livrets liturgiques et de réduire ce qu'il y a de certain sur Jésus

(1) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-8, *I*, p. 174-253.
(2) Loisy, *Jésus et la traduction évangélique*, Paris, 1910.

Digitized by Google

à la simple affirmation de sa condamnation à la suite d'un mouvement messianique mal connu (1). Mais à ce résidu M. Loisy tient énergiquement et les théories mythiques n'ont pas d'adversaire plus résolu que lui.

L'évolution qui s'est produite dans les idées de M. Loisy n'est pas intéressante seulement en elle-même, elle l'est aussi et plus encore parce qu'elle peut être regardée comme un symptôme et si on veut un symbole de celle qui s'est produite pour l'ensemble de la critique dans ces vingt dernières années.

Toutes les Vies de Jésus qui se sont succédé depuis Renan jusqu'à M. Loisy et même un peu au delà, ont des caractères assez divers. Sur des points essentiels, utilisation ou non-utilisation du quatrième évangile à côté des synoptiques, parfois par préférence aux synoptiques, caractère eschatologique ou non-eschatologique de la pensée et de l'enseignement de Jésus et spécialement de sa notion du Royaume de Dieu, messianité de Jésus, prévision de sa mort, évolution de sa pensée, on peut, sans aucune exagération, dire que toutes les nuances possibles y sont représentées. Toutes ces Vies de Jésus ont cependant certains traits communs et constituent un groupe assez homogène pour qu'on puisse, sans exagération, parler d'un consensus de la critique à la fin du XIXe siècle. Les points essentiels sont ceux-ci :

1. Il y a dnas les évangiles, soit dans les synoptiques seuls, soit dans les synoptiques combinés avec le quatrième évangile, une histoire du ministère de Jésus qui n'est certainement pas sans lacunes mais qui correspond au développement réel des événements ;

2. Le ministère de Jésus se divise en deux périodes, la première, de succès, correspond aux débuts du ministère galiléen, la seconde, d'échecs, a déterminé le changement de théâtre de l'activité de Jésus ;

3. Le développement de la pensée de Jésus, là où il n'est pas

(1) Loisy, *La passion de Morduk*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, *VIII*, 1922, p. 297 et *La Légende de Jésus*, *Rev. hist. et litt. rel.*, *VIII*, 1922, p. 433-476.

Digitized by Google

directement attesté, peut être retrouvé par un procédé d'interprétation psychologique ;

4. Souvent cette élaboration psychologique destinée à rendre la pensée de Jésus plus facilement et plus complètement intelligible est poussée jusqu'à l'élimination de l'élément eschatologique ou à sa réduction à une simple forme imposée au spiritualisme de Jésus par le messianisme matérialiste des Juifs.

Cette conception générale de la vie de Jésus peut être considérée aujourd'hui comme si complètement périmée que c'est exprimer une opinion très courante que de dire aujourd'hui qu'une Vie de Jésus est désormais impossible.

Plusieurs causes ont contribué à créer cet état d'esprit. En premier lieu il faut noter l'évolution qui s'est produite dans la question des sources. A la fin du XIXe siècle, la théorie des deux sources, soigneusement élaborée par soixante années de recherches, triomphe d'une manière si générale que la critique, libérée de l'examen des relations des trois synoptiques entre eux, peut se tourner vers un autre problème, celui de la composition de Marc et de l'analyse des sources à l'aide desquelles il a été écrit. William Wrede, dans un livre qui a fait époque (1), a abordé la question par son côté général. Il a recherché quelle idée domine l'évangile de Marc et si cette idée est en harmonie avec le récit lui-même ou plutôt avec les éléments qui le constituent. Sa conclusion est que Marc a raconté messianiquement une histoire que la tradition première ne présentait pas comme messianique. La manière dont Wrede a posé le problème ouvre devant la critique un champ nouveau de recherches. C'est celui de l'analyse, non plus seulement des évangiles, mais de la tradition évangélique antérieure à la rédaction des premiers évangiles que nous possédons. C'est à ce problème que Johannes Weiss s'est attaqué d'une manière plus directe, dans son livre sur le plus ancien évangile (2) et qui a été examiné depuis dans toute une série de travaux qu'il serait fastidieux d'énumérer.

(1) W. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, Goettingen, 1901.
(2) J. Weiss, *Das aelteste Evangelium*, Goettingen, 1901.

Digitized by Google

Les livres de Wrede et de Joh. Weiss, à côté desquels il faut au moins mentionner ceux de Wellhausen (1), ont eu une influence qu'il faut souligner. Les trois W, comme on disait vers 1904, diffèrent entre eux sur bien des points. Johannes Weiss, par exemple, affirme la conscience messianique et Wrede la nie; ils aboutissent cependant à une conclusion commune : c'est que le récit de Marc sur lequel repose toute la littérature évangélique n'est pas homogène et que la valeur que l'on peut reconnaître aux éléments qui le constituent ou à certains d'entre eux, n'implique pas celle du plan suivant lequel ils sont disposés et du cadre dans lequel ils sont insérés. Ainsi, au moment même où la critique croyait être au bout de ses peines et tenir la solution longtemps cherchée du problème synoptique, elle vit cette solution s'évanouir ou, plus exactement, elle vit surgir toute une série de nouvelles questions singulièrement plus ardues que le problème littéraire des évangiles. Par là fut fortement ébranlée, pour ne pas dire ruinée, la conception générale sur laquelle reposait la construction de la Vie de Jésus élaborée au XIXe siècle, l'idée de la valeur du récit de Marc plus ou moins corrigé et complété par des données empruntées aux autres synoptiques ou même au quatrième évangile.

En même temps, un des procédés couramment employés par les auteurs de Vies de Jésus devenait inapplicable. Si le plan de Marc ne correspond pas directement à la réalité des événements, on ne peut plus y retrouver une suite d'étapes de l'histoire de Jésus et il est vain d'avoir recours à l'interprétation et à la reconstruction psychologiques pour retrouver le développement qui a conduit des unes aux autres et introduire ainsi dans la vie de Jésus une continuité qui manque aux récits évangéliques.

A peu près au moment où le problème synoptique était ainsi renouvelé, le problème johannique, lui aussi, entrait dans une phase nouvelle. Les travaux de Wellhausen et de Schwartz d'abord,

(1) J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci, Das Evangelium Matthaei, Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1903-1904. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, ²1911.

Digitized by Google

un peu plus tard ceux de Spitta et d'autres (1) montraient que la composition du quatrième évangile était beaucoup plus complexe qu'on ne l'avait cru jusque là et que, si, tel que nous le lisons, l'évangile de Jean est un livre de théologie et non d'histoire, son auteur, ou mieux peut être ses auteurs successifs peuvent avoir connu et utilisé des traditions qui méritent d'être dégagées et étudiées en elles-mêmes.

C'est ainsi tout le problème évangélique qui a été bouleversé au commencement de notre siècle. La conséquence n'était pas sans doute que le problème de la Vie de Jésus devenait par là insoluble mais seulement qu'il ne pouvait plus être utilement abordé qu'après qu'aurait été résolu le problème nouveau qui venait de se révéler, celui de l'histoire de la tradition évangélique.

La critique n'était pas encore remise de l'ébranlement qu'elle venait de subir que la thèse de l'impossibilité d'une Vie de Jésus jointe à une critique systématique de toutes les Vies de Jésus antérieures était vigoureusement reprise par une jeune école pleine d'ardeur la *formgeschichtliche Schule* (2). Pour elle, les évangiles ne sont pas des documents d'histoire en ce sens qu'ils n'ont pas été composés pour faire connaître le Jésus qui a vécu et enseigné en Galilée et en Judée et qui est mort à Jérusalem, ce sont des documents religieux qui présentent ce que Jésus était pour la foi et pour la piété des milieux dans lesquels les évangiles ont été composés. Et à l'insuffisance de la documentation fournie par les évangiles pris en bloc, il ne serait pas possible de remédier par la considération des matériaux utilisés car — l'analyse de leur forme le montrerait — ces matériaux auraient été, non pas sans doute créés en vue des besoins qui répondaient aux diverses fonctions de la vie de l'Eglise, du moins si fortement influencés par leur adaptation à ces besoins qu'il serait à peu près vain de vouloir en dégager un noyau historique.

Les théories en cours, il y a vingt-cinq ans, n'ont pas seulement été mises en doute par la nouvelle position de la question

(1) Sur cette littérature voir notre *Introduction, II*, 52 ss.
(2) Voir Revue, t. XCIV, 1926, p. 114-160.

Digitized by Google

des sources mais encore par la manière dont de longs travaux poursuivis depuis un demi-siècle au moins, ont amené à envisager deux questions capitales, étroitement solidaires l'une de l'autre, la question eschatologique et la question messianique.

Dès le XVIIIe siècle, Reimarus, par une intuition qui le faisait anticiper sur la marche de la science, avait présenté Jésus comme entièrement dominé par l'attente d'un imminent cataclysme cosmique. Dans la pensée de Reimarus, l'idée d'un Jésus eschatologiste devait ruiner, au profit de la religion naturelle, le fondement même du christianisme. Reimarus n'avait pas été suivi et pas davantage Strauss qui avait aussi fait une large place aux idées eschatologiques. Pendant tout le cours du XIXe siècle, l'eschatologie a été éliminée ou neutralisée, soit qu'on ait mis les déclarations eschatologiques rapportées par les évangiles au compte d'interpolations postérieures comme l'a fait d'une manière très systématique Timothée Colani (1), soit qu'on en ait donné une interprétation spiritualiste en les présentant comme une adaptation de pure forme aux idées juives et en admettant que ceux qui les ont rapportées leur ont prêté un sens tout différent de celui que Jésus leur avait donné.

Les progrès faits, d'une part, par l'histoire générale des religions et, de l'autre, par les études relatives aux judaïsme ont fait constater que les idées eschatologiques ont occupé dans le milieu où a vécu Jésus une place telle que, pour supposer qu'il ne les a pas partagées, il faudrait avoir des raisons très positives qui, en l'espèce, font défaut.

L'attention avait été tout particulièrement appelée sur la notion du Royaume de Dieu par le rôle joué par cette idée dans le système théologique d'Albrecht Ritschl qui, comme on le sait, a dominé la théologie allemande pendant tout le dernier quart du XIXe siècle (2). Il est tout naturel qu'on ait été amené à examiner

(1) T. Colani, *Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864.

(2) Maurice Goguel, *La théologie d'Albert Ritschl*, Paris, 1905, p. 20 ss.

Digitized by Google

la notion du Royaume de Dieu avec laquelle opérait Ritschl pour rechercher si elle avait bien le fondement biblique qu'il prétendait. C'est Johannes Weiss, disciple et gendre de Ritschl, qui a entrepris l'examen de cette question. Il a exposé le résultat de ses recherches dans un livre qui a fait époque, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Goettingen, 1892, ² 1900). La thèse de Weiss est qu'il y a une différence radicale entre la notion du Royaume de Dieu que Ritschl a mise à la base de sa théologie et l'enseignement de Jésus. Le Royaume de Dieu, tel que l'a conçu Jésus, n'est pas, d'après Johannes Weiss, une société idéale qui se réalise progressivement par la transformation morale des hommes. C'est une économie nouvelle que Dieu inaugurera par un cataclysme cosmique dans lequel le monde ancien disparaîtra. Quoi qu'on pense de la théorie de Johannes Weiss, son livre a posé une question capitale d'une manière si nette qu'elle ne peut plus être éludée : la prédication de Jésus a-t-elle ou non un caractère eschatologique ? Une réponse affirmative est, de plus en plus généralement, donnée à cette question et, à notre sens, elle s'impose.

Il y a une corrélation étroite entre la question eschatologique et celle de la conscience messianique. Elles sont vraiment fonction l'une de l'autre. Mais la question messianique est complexe. Si on admet, comme nous croyons qu'il faut le faire, que Jésus s'est considéré comme le Messie, il reste à se demander comment il a été amené à cette idée et surtout en quel sens il l'a entendue : car si la notion de messianité avait un caractère traditionnel, ses contours n'étaient pas nettement délimités, elle avait une plasticité qui lui permettait d'être prise dans des sens assez divers et la rendait susceptible de recevoir un contenu nouveau. Les historiens du XIXe siècle se sont bien souvent livrés à propos de la messianité de Jésus à un travail d'adaptation et de spiritualisation comparable à celui dont les déclarations eschatologiques et les paroles relatives au Royaume de Dieu ont été l'objet. On a voulu retrouver dans les déclarations de Jésus sur lui-même, sinon exactement la christologie de l'Eglise, du moins une notion

Digitized by Google

de la messianité dont la christologie de l'Eglise pourrait n'être que l'expression développée.

Il ne saurait être question d'étudier ici le double problème de l'eschatologie et de la messianité. Il suffit de noter que, lorsqu'elles ont été éclairées par une connaissance plus exacte des conceptions messianiques et apocalyptiques juives, les interprétations spiritualisantes et atténuées qui avaient eu cours pendant toute une partie du XIXe siècle ont été balayées et qu'il est apparu, avec une clarté de plus en plus grande, que le Jésus dont toute une série d'historiens depuis Renan jusqu'à Oskar Holtzmann s'étaient attachés à tracer le portrait n'était qu'une figure de convention.

Au moment où les causes diverses que nous avons énumérées commençaient à ruiner la conception traditionnelle de l'histoire de Jésus, les Vies de Jésus du XIXe siècle étaient, d'un point de vue plus général et si l'on peut dire plus philosophique, l'objet d'une critique sévère. Il s'agit de l'*Histoire des Vies de Jésus* d'Albert Schweitzer (1906, ² 1913). Schweitzer est un esprit d'une grande originalité et d'une rare puissance. C'est un de ces hommes, peu nombreux, à propos desquels l'emploi du mot génie s'impose. Jugeant d'ensemble les recherches sur la vie de Jésus, il estime qu'elles reposent sur quatre principes qui, tous les quatre, sont faux. Le premier est la division du ministère de Jésus en période de succès et période d'échec ; le second est que les déclarations de Jésus sur ses souffrances ont été influencées par le paulinisme ; le troisième est que Jésus aurait conçu le Royaume de Dieu comme une société idéale dans laquelle le service du prochain est la loi suprême ; le quatrième enfin est que les souffrances de Jésus sont le prototype des sacrifices en faveur du prochain que la moralité nouvelle du Royaume de Dieu exige des fidèles. Toute tentative d'esquisser une Vie de Jésus met, d'après Schweitzer, en face d'un dilemme. Ou bien Jésus s'est tenu pour le Messie et alors il est impossible de comprendre pourquoi il a agi comme s'il n'était pas le Messie ; ou bien il ne s'est pas tenu pour le Messie et alors on ne comprend pas

Digitized by Google

comment la messianité a été introduite dans les évangiles. De ces constatations Schweitzer conclut que la méthode historique est incapable de saisir le véritable Jésus et il propose de lui substituer une méthode d'une hardiesse qui va jusqu'à la témérité ; il l'appelle l'expérimentation historique. Partant de la conception de l'eschatologie conséquente il s'efforce de reconstruire, par l'imagination, la vie et l'enseignement de Jésus, sans toutefois prétendre les rendre par là historiquement accessibles car le véritable Jésus reste insaisissable. Le bilan des recherches sur la vie de Jésus est, d'après Schweitzer, un bilan de faillite. « A l'instant, écrit-il, où il nous semble approcher de si près le Jésus de l'histoire que nous n'avons plus qu'à étendre la main pour le saisir, nous sommes obligés d'y renoncer pour nous soumettre à la parole paradoxale de l'apôtre Paul : « Si nous avons connu « le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus mainte- « nant ». Pour arriver au Jésus éternel, il faut renoncer au Jésus de l'histoire » (1).

L'état d'esprit qui inspire cette conclusion est bien celui de la génération de théologiens à laquelle appartient Schweitzer et pour laquelle une Vie de Jésus est désormais impossible. De cet état d'esprit on pourrait donner bien des preuves. Nous nous bornerons à citer cette déclaration du Bultmann qui peut être regardé comme le plus typique représentant de l'état actuel de la critique allemande : « Nous ne pouvons plus connaître le caractère de Jésus, sa personnalité et sa vie... Il n'y a pas une de ses paroles dont on puisse démontrer l'authenticité » (2).

Chose singulière et bien digne d'être notée, Albert Schweitzer que déclare Jésus historiquement insaisissable, a cependant donné, du point de vue de l'eschatologie conséquente, une esquisse de son histoire et de sa pensée (3) et Rudolf Bultmann qui s'est

(1) Schweitzer, *ouv. cité* (première édition) p. 399.

(2) Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen, 1925. p. 33.

(3) Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimniss, Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, 1901 cf. *Gesch.*, p. 390-443.

Digitized by Google

exprimé dans les termes catégoriques que nous venons de rappeler a cependant cru possible de tracer un tableau de la pensée de Jésus et de son enseignement (1). Contradiction si frappante de la part d'esprits aussi vigoureux qu'on est amené à se demander si le scepticisme radical qu'ils professent ne serait pas une conclusion tirée du développement non pas de tous mais d'une partie seulement des facteurs qui constituent l'ensemble du problème.

Le sentiment plus ou moins confus qu'il est impossible de saisir par l'histoire la réalité de la personne de Jésus explique certains faits qui, au premier abord, peuvent paraître étranges et qui caractérisent les productions modernes sur Jésus. Le premier est la floraison de ces œuvres d'imagination dont le récent *Jésus* de Barbusse (2) est un des plus notables spécimens. A aucun moment, depuis les copieux ouvrages de Bahrdt et de Venturini, les romans sur Jésus n'ont fait défaut, mais, dans ces derniers temps, ils se multiplient d'une manière frappante ; c'est comme si une colonne de littérateurs s'avançait en bon ordre pour prendre possession du terrain abandonné par le repli des historiens.

Dans le même ordre d'idées il faut mentionner les tentatives faites pour traiter le problème de Jésus au point de vue de la psychologie ou de la psycho-pathologie, plus récemment de la psychanalyse. Comme type des premiers systèmes on peut nommer les travaux de Loosten et de Rasmussen en Allemagne, de Binet-Sanglé en France, comme type des secondes, ceux de Berguer en Suisse (3). Mais il n'y a là qu'une échappatoire. Sans nier les secours que l'on peut attendre de la psychologie, il est facile de voir qu'elle ne peut utilement intervenir que sur la base

(1) Bultmann, *Jesus*, Berlin, 1926.

(2) H. Barbusse, *Jésus*, Paris, 1927, cf. *Les Judas de Jésus*, Paris, 1927.

(3) Loosten, *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters*, Bamberg, 1905 ; Rasmussen, *Jesus, Eine vergleichende psychopathologische Studie*, Leipzig, 1905 ; Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*, Paris, 1910, ss. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève, Paris, 1920.

Digitized by Google

de faits solidement établis. Elle peut servir d'auxiliaire à l'histoire, elle ne peut pas la suppléer. On peut en dire autant des tentatives d'un Kautsky et d'un Maurenbrecher pour comprendre le christianisme primitif et l'action de Jésus comme un mouvement issu de masses prolétaires (1).

Enfin la plus caractéristique des conséquences du désarroi des esprits relativement au problème de Jésus est la floraison des théories mythiques à laquelle nous assistons depuis 25 ans (2). Elles peuvent séduire les esprits par leur ingéniosité et par le talent avec lequel elles sont développées, par leur allure de paradoxe et de nouveauté. Par contre, il est fort douteux qu'elles ouvrent des voies nouvelles à la science historique et, nous en avons la conviction, un jour viendra où elles apparaîtront comme un des symptômes morbides de la crise que traverse actuellement la science des origines chrétiennes.

Pour juger sainement de la situation dans laquelle nous nous trouvons et des perspectives d'avenir qu'on peut envisager, il n'est pas inutile de faire une remarque que justifie un rapprochement très naturel. Quand les conceptions courantes il y a un siècle eurent été balayées par la *Vie de Jésus* de Strauss, il fallut près de trente ans pour que pût paraître une nouvelle vie de Jésus. Au début du xxe siècle, la critique a subi une secousse qui, au premier abord, ne paraît pas avoir été aussi violente que celle qu'avait provoquée Strauss, mais qui a peut-être été plus profonde. Car ce ne sont pas seulement les solutions traditionnelles qui ont été mises en doute mais encore c'est une infinité de problèmes nouveaux qui ont surgi. Est-il surprenant que la critique n'ait pas du premier coup, retrouvé son équilibre et que certains esprits impatients, un peu trop systématiques peut-être, et épris d'un absolu que, par sa nature même, la connaissance historique ne comporte pas, aient proclamé la faillite de

(1) Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, 1908 ; Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha* ; *Von Jerusalem nach Rom*, Berlin, 1909 s.

(2) Théories de Robertson, B. Smith, Drews, Couchoud, Dujardin, etc.

Digitized by Google

la critique et se soient résignés à étudier l'histoire du christianisme en laissant ses premières origines dans l'ombre ?

La tâche la plus urgente à l'heure actuelle c'est de reviser ces conclusions hâtives et ces jugements découragés et de le faire, suivant la seule méthode qui puisse donner des résultats certains, celle de l'analyse et de la critique des documents. Je ne puis exposer ici en détail les raisons que j'ai de penser que cette méthode est susceptible de donner des résultats positifs. Mais j'ai la ferme assurance que, si jamais, sans doute, nous ne possèderons une histoire de Jésus et du christianisme primitif qui ne présente aucune lacune, il sera du moins possible d'en esquisser une dans laquelle les grandes lignes apparaîtront avec une clarté suffisante et d'une solidité de tous points comparable à ce qu'il est possible d'atteindre en matière d'histoire ancienne. J'ajoute qu'une conséquence de cette revision des résultats de la critique devenue aujourd'hui nécessaire sera de rendre moins injuste à l'égard du travail des critiques du XIXe siècle en montrant que, s'ils se sont fait illusion en pensant que le moment d'une synthèse définitive était proche, du moins le travail d'analyse qu'ils ont accompli était probe et solide.

***

J'ai dit que la méthode que nous appliquerons ici sera — ce qui d'ailleurs est conforme aux principes et aux traditions de cette maison — une méthode strictement objective, dégagée de toute vue à priori. Peut-être, dans les circonstances actuelles, ne sera-t-il pas superflu d'insister sur ce point. Il y a vingt ans, personne, du moins parmi ceux qui prétendaient se placer sur le terrain scientifique, ne l'aurait contesté. Il n'en est plus de même aujourd'hui et de divers côtés, et même de certains côtés d'où l'on n'était pas habitué à voir surgir de semblables théories, on entend soutenir que cette stricte objectivité n'est, en matière de critique du Nouveau Testament, ni possible, ni même désirable.

Que ceux qui se piquent de posséder a priori d'une manière

Digitized by Google

infaillible la vérité toute faite ne se préoccupent pas d'objectivité, nous n'en sommes pas surpris. Nous nous demandons seulement, puisqu'ils sont en état, à la première page de leurs travaux, de formuler leurs conclusions, non comme le résultat de leurs enquêtes mais comme des dogmes (1), pourquoi ils font de l'exégèse et de la critique. Leurs copieux commentaires, pour tout ce qui n'est pas philologie ou archéologie, pourraient être remplacés par une collection des décisions de la commission biblique pontificale. Ils déclarent, il est vrai, pour justifier leurs a prioris, que personne n'est en état de se dégager complètement de sa philosophie propre, de faire totalement abstraction de ses croyances ou de ses incroyances et que, cela étant, mieux vaut voir les choses telles qu'elles sont, ne pas prétendre à une objectivité impossible et accepter franchement que le champ des recherches bibliques soit éclairé par la lumière du dogme (2). Sans doute, l'absolue objectivité est un idéal que l'infirmité de l'esprit humain ne peut se flatter de réaliser parfaitement, mais, du moins, on peut essayer de s'en rapprocher. On en sera ainsi moins éloigné que si on lui tourne résolument le dos.

Ce n'est pas sans étonnement que l'on retrouve chez les représentants de la *formgeschichtliche Schule* des vues qui se rapprochent singulièrement de celles des exégètes catholiques. Déjà le fait que M. Bultmann a donné son adhésion à l'école de Karl Barth et proclamé la nécessité de compléter l'exégèse historique et critique par une exégèse théologique et pneumatique (3) est inquié-

(1) « L'Eglise catholique a rangé parmi les livres canoniques les évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean. Le quatrième évangile a donc été écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint. *Pour nous c'est un dogme, ce n'est pas une question.* Ce n'est pas non plus une question de savoir s'il a eu pour auteur le disciple bien-aimé Jean, fils de Zébédée. *Ce point est fixé par la tradition ecclésiastique* » (Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1925, p. VII.) C'est nous qui avons souligné les phrases en italique.

(2) C'est ce que le P. de Grandmaison a exposé avec une parfaite clarté dans une lettre qu'il nous a fait l'honneur de nous adresser le 12 avril 1926.

(3) Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, Zwischen den Zeiten*, 1925, p. 334-357.

Digitized by Google

tant. Il est en même temps significatif parce qu'il amène à se demander si le scepticisme que les représentants de la nouvelle école professent sur la possibilité d'atteindre pour le problème de Jésus des résultats certains, est dû au développement propre de leurs vues critiques ou s'il ne s'explique pas par une sorte de glissement qui a fait passer le problème du terrain de l'histoire à celui de la philosophie religieuse et de la dogmatique. Les nouveaux critiques exigent en effet de l'histoire un absolu de certitude que, par sa nature même, elle ne peut pas donner et qui est le propre de la foi et de l'intuition religieuses.

Tout récemment les vues de la *formgeschichtliche Schule* ont été précisées et exposées avec une netteté parfaite par M. Bertram dans la première partie de la communication qu'il a faite au *Congrès d'histoire du christianisme* du printemps dernier (1). Il vaut la peine de nous arrêter un instant à ses idées car leurs discussion nous permettra de délimiter plus exactement le domaine de la critique néo-testamentaire par rapport à celui de la théologie.

M Bertram estime qu'une méthode purement historique ne peut pas être appliquée au christianisme parce que les matériaux avec lesquels elle prétendrait opérer ne sont que l'expression d'une foi qui, par sa nature même, est ineffable. L'image de Jésus que présente le Nouveau Testament n'est que le symbole de la piété de la communauté chrétienne ; la croix n'est pas un fait seulement mais une réalité supra-historique. Il faut donc, pense M. Bertram, renoncer à ce qu'on pourrait appeler l'histoire extérieure du christianisme pour se consacrer uniquement à son histoire intérieure.

(1) G. Bertram, *Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive. Etude méthodologique et exemple d'application de la « formgeschichtliche Methode »*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, VII*, 1927, p. 516-540. Aussi *Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy*, Paris, Amsterdam, 1928, *I*, p. 137-166. La partie méthodologique de cette étude (*Revue*, pp. 516-524 ; *Congrès*, pp. 137-147) a paru en allemand sous ce titre : *Glaube und Geschichte. Das Problem der Entstehung des Christentums in formgeschichtlicher Beleuchtung*, *Theologische Blätter*, 1927, col. 162-169.

Digitized by Google

M. Bertram a raison d'insister sur l'importance de l'histoire intérieure du christianisme mais il nous paraît sacrifier trop complètement et trop facilement l'histoire objective. Pour nous soustraire au désintéressement historique que M. Bertram voudrait nous imposer, il nous suffira de rester sur le terrain de l'histoire et d'abandonner aux philosophes la philosophie de l'histoire et celle de la religion. En restant sur le terrain de l'histoire nous ne serons nullement contraints de laisser de côté le problème de l'essence du christianisme car comment l'historien pourrait-il négliger des questions comme celle-ci : Qu'est-ce qui fait la substance propre de l'Evangile et assure l'unité de fait du christianisme malgré les formes très diverses qu'il a revêtues ? Qu'est-ce qui explique le mouvement spirituel qui a donné naissance à la religion chrétienne ? Ces questions là, il est possible de les examiner et de chercher à les résoudre sans aborder la question philosophique et théologique de la valeur religieuse du christianisme dans le passé ou dans le présent.

C'est parce que la *formgeschichtliche Schule* a confondu — à notre avis, au plus grand détriment de l'un comme de l'autre — un problème historique et un problème religieux qu'elle a eu le sentiment d'une antithèse et d'un dilemme entre l'histoire et la foi religieuse et qu'elle s'est prononcée pour la foi et a sacrifié l'histoire.

Il serait d'ailleurs injuste de rendre la nouvelle école seule responsable de cette confusion. L'école libérale du XIXe siècle l'avait déjà commise en pensant que dégager l'histoire de Jésus et du christianisme des légendes et des mythes qui l'ont surchargée ce serait dégager en même temps que l'histoire, l'essence du christianisme, voire l'essence de la religion. Les fameuses conférences données par Harnack à l'université de Berlin en 1899-1900 (1) sont, à cet égard, caractéristiques. On sait comment la critique faite par M. Loisy des vues de Harnack dans *l'Evangile et l'Eglise* (2), d'une part, et d'autre part, la reconnaissance de plus

(1) Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900.
(2) Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902.

Digitized by Google

en plus précise du caractère eschatologique de la pensée de Jésus ont montré le caractère chimérique de l'entreprise de Harnack et établi qu'il était vain de chercher à dégager uniquement par la critique et l'histoire des origines chrétiennes, les éléments constitutifs permanents de la religion de l'Evangile.

La *formgeschichtliche Schule* commet, nous l'avons dit, entre les deux problèmes de la philosophie et de l'histoire du christianisme la même confusion qu'avait commise l'école libérale. Seulement, tandis que celle-ci prétendait trouver l'essence du christianisme dans ce qui constitue les éléments solides de l'histoire ancienne de la religion chrétienne, les critiques de la nouvelle école appliquent à la détermination de cette essence une méthode d'analyse psychologique et religieuse manifestement mieux adaptée au problème qu'il s'agit de résoudre que la critique historique et se désintéressent de l'histoire du christianisme primitif et de ses origines.

Nous ne pouvons ni développer ni même indiquer ici en quelques mots les raisons pour lesquelles la résignation à l'agnosticisme historique de la nouvelle école nous paraît excessive. Même si l'on admettait — ce qui nous paraîtrait d'ailleurs un jugement bien sommaire — que telle qu'elle se présente à nous, la tradition chrétienne a les caractères d'une légende cultuelle, il resterait à analyser les matériaux à l'aide desquels elle s'est constituée pour en dégager des éléments qui permettraient, non pas sans doute de faire une histoire complète de Jésus et des origines chrétiennes, mais au moins d'en dessiner les grandes lignes dans des conditions au moins comparables à ce qu'il est, en règle générale, possible d'atteindre en matière d'histoire ancienne.

Mais si nous ne pouvons accepter les conclusions négatives de la *formgeschichtliche Schule* en matière d'histoire et si nous pensons que son hypercritique a des causes plus théologiques qu'historiques, nous devons d'autre part reconnaître que cette école a introduit dans l'étude du christianisme primitif des vues fécondes. En parlant ainsi nous pensons, par exemple, à ce qu'il y a de très utile dans l'étude des formes à condition bien entendu que cette étude ne soit ni exclusive ni formulée par les vues préconçues

çues, ou bien dans la recherche des lois de l'évolution de la tradition ou plutôt, car le terme de loi nous paraît trop absolu, des principes généraux qui paraissent dominer le développement de la tradition évangélique. Nous pensons surtout à cette grande vérité que l'histoire d'une religion, de sa naissance, de son développement et même de ses déviations, ne peut être comprise que par la psychologie de la religion en général et de la religion considérée en particulier.

Une religion ne se comprend pas du dehors, objectivement, comme une formule mathématique. Pour saisir quelque chose de sa vie intime et par suite pour comprendre ses manifestations, il faut en aborder l'étude dans un esprit de sympathie et de compréhension. C'est ce qu'exprimait un savant, pourtant hostile à toute théologie, Paul de Lagarde, quand il écrivait « l'homme étranger à la religion ne peut juger les choses religieuses » (1). Pour comprendre vraiment le bouddhisme, il faut se faire une âme bouddhique, pour comprendre l'Islam il faut se faire une âme musulmane. Est-il excessif de demander que pour comprendre le christianisme on ait, ou on se fasse, une âme chrétienne? Que l'on ne se méprenne pas sur la portée de cette affirmation. Rien n'est plus éloigné de notre pensée que l'idée qu'une étude vraiment féconde du christianisme n'est possible que du point de vue d'une orthodoxie quelconque, si large et si moderne qu'on la suppose. Orthodoxie et science sont deux termes contradictoires. La sympathie pour le christianisme que nous réclamons n'exclut ni la liberté d'esprit et de jugement la plus entière, ni l'ardeur dans la recherche de la vérité. Comme l'a dit Hermann Usener, là où savoir est possible, il est immoral de se contenter de croyances et d'opinions (2). Nous ne rêvons pas d'un compromis bâtard entre une foi qui tout en restant positive chercherait à se dégager des formules toutes faites et une science objective.

(1) *Ueber Religion darf nicht der Religionslose urtheilen, sondern nur der Religiöse.* P. de Lagarde, *Altes und Neues zum Weihnachtsfest. Mittheilungen, VI,* Goettingen, 1891, p. 521.

(2) *Wo es möglich ist zu wissen, da wird es unsittlich sich auf glauben und meinen sich beschränken.* (Usener, *Weihnachtsfest*², p. 194).

Digitized by Google

Il s'agit de tout autre chose. *Die erste Pflicht der Religion ist Wahrhaftigkeit,* répétait volontiers l'un des plus éminents représentants de l'école ritschlienne Wilhelm Herrmann. Il faut dire plus. La condition *sine qua non* de toute philosophie, qu'elle soit religieuse ou non, est le respect absolu de la vérité quelle qu'elle soit et par conséquent la recherche absolue, systématique du vrai dans tous les domaines, dans celui de l'histoire du christianisme primitif dans lequel nous sommes appelés à travailler comme dans tous les autres. Voilà pourquoi nous voulons apporter ici à la fois le respect, la sympathie, l'amour des choses religieuses et un amour passionné de la vérité qui se traduira par la pratique d'une méthode de recherches sévère, rigoureuse, qu'aucune considération, quelle qu'elle soit, n'atténuera et qui ne reculera devant aucune conclusion pourvu qu'elle apparaisse solidement établie.

Maurice Goguel.

Digitized by Google

LES ORIGINES DE L'ISLAM

D'APRÈS M. TOR ANDRAE (1)

Quand on tente de rechercher les origines de l'Islam, il importe de distinguer deux étapes très nettement distinctes du développement théologique musulman : l'Islam coranique, et d'autre part l'Islam classique dont les doctrines et les rites sont définitivement fixés au huitième et neuvième siècle de notre ère. Celui-ci est le remaniement des doctrines coraniques par et pour des esprits pénétrés de christianisme et d'hellénisme : et l'étude déjà commencée de cette pénétration d'idées étrangères est l'une de celles qui doivent attirer particulièrement l'attention de l'érudition moderne. — Mais les doctrines coraniques elles-mêmes pour tous ceux qui ne sont point des adeptes de l'Islam, sont le résultat d'influences antérieures sur l'âme vibrante et lucide du Prophète, Mohammed. Il faudrait, dans les sources de ces doctrines, distinguer ce qui est païen arabe anté-islamique, juif, chrétien, et enfin ce que les circonstances et l'inspiration ont imposé à Mohammed. Cette dernière catégorie de faits semble particulièrement délicate à reconnaître et à isoler. Les sources païennes ont été étudiées, particulièrement par Snouck-Hurgronje et par Wellhausen : le pélerinage (*hajj* et *'omra*), les *jinns*, le régime de la famille et des biens, etc. Les éléments juifs et chrétiens ont,

(1) Cette note est le résumé d'une communication faite à la Société Ernest Renan, le 21 décembre 1927.

Digitized by Google

qui, depuis près d'un siècle ont attiré l'attention des sémitisants sans qu'ils soient parvenus à des approximations suffisantes.

Il est en effet fort difficile d'établir une méthode pour distinguer les éléments purement juifs et ceux qui, avant de parvenir à Mohammed, ont été habillés à la chrétienne. La position de Jésus dans le Coran est caractéristique de cette indécision exacerbée : Jésus y est un grand prophète, mais simplement un homme ; il a apporté l'Evangile au nom de Dieu, et il a annoncé la venue du dernier des prophètes, Mohammed ; mais il est né d'une vierge ; il a fait des miracles ; avant qu'il ne fut mis en croix, Dieu l'a enlevé au ciel, et il reparaîtra sur la terre à la fin des temps. Dieu est unique, sans associé ; il s'est révélé aux hommes par les prophètes d'Israël et par ceux des Arabes, Houd et Salih, qui confirmaient la religion d'Abraham, fondateur du temple de la Mekke et ancêtre des Arabes par Ismaël. — Il y a là un mélange de judaïsme et de christianisme dont il est malaisé de trouver la matière primitive.

On s'en est tiré en recourant aux sectes judéo-chrétiennes, aux Elkasaïtes par exemple, ou même en essayant d'inventer de toutes pièces une secte mixte qui aurait professé les doctrines recueillies par Mohammed et qui pourrait bien avoir existé.

Récemment, M. Rudolph a utilement résumé les faits connus (1), et son petit livre est un bon manuel. M. Richard Bell a développé, dans une série de conférences claires et intelligentes, les influences chrétiennes sur le développement de l'Islam coranique et postcoranique (2). M. Tor Andrae (3) a étudié les éléments du Coran qui lui paraissent sortir directement du nestorianisme avec une étendue d'érudition et une élégance de critique qui méritent une particulière attention.

Très habilement, M. T. A. résume, avec des documents nou-

(1) *Die Abhängigkeit des Qorans von Judenthum und Christentum.* Stuttgart, 1922, 8° 92 pp.

(2) *The origins of Islam in its christian environment.* London, 1926. 8°. 221 pp.

(3) *Der Ursprung des Islams und das Christentum.* Upsala et Stockholm. 1926. 8° 206 pp.

Digitized by Google

veaux, l'histoire religieuse de l'Arabie jusqu'au commencement du septième siècle : un pays moins isolé qu'il ne semble, sur l'une des routes commerciales entre la Méditerranée et l'Océan Indien, chemin jalonné de colonies juives, jusqu'au vieux pays de civilisation, le Yémen ; là même, à Nejran, une très ancienne paroisse chrétienne, élargie par la conquête abyssine monophysite, puis, après bien des heurts, par la domination perse, favorable au nestorianisme. Au Nord, l'Arabie touche à la Syrie par la marche ghassanide qui est monophysite, et à la Perse, par la marche de Hira qui est nestorienne. Et à la fin du sixième siècle, les influences se mêlent pour inspirer, semble-t-il, en Arabie des individus à tendances monothéistes, que l'on rassemble artificiellement sous le nom de *hanif :* il était tentant de voir en eux des précurseurs directs de Mohammed (1), ou même des chrétiens sur le point d'évangéliser l'Arabie entière (2) ; mais les deux essais sont également illusoires, et l'on peut seulement reconnaître, dans cette direction nouvelle de quelques esprits, l'ambiance favorable à l'éclosion d'une religion nouvelle.

La période initiale, c'est-à-dire mekkoise de la prédication de Mohammed, qui est celle où s'élabore l'essentiel de la théologie coranique, forme un ensemble, dont M. T. A. a précisé les traits essentiels avec plus de sûreté que les auteurs qui l'ont précédés. Le Prophète annonce un Dieu unique, omnipotent, omniscient, souverain du monde, en qui il faut croire et auquel on doit obéir. Si les Coréichites se refusent à croire en lui, ils seront frappés d'un châtiment dont la nature ne s'est point fixée dans la pensée de Mohammed : soit en ce monde par une catastrophe semblable à celles qui ont frappé les peuples impies de Noé, de Loth, de Pharaon, et ceux de 'Ad et de Thamond, et dont le Coran rapporte et répète les incidents ; soit par la fin du monde, qui a semblé d'abord toute proche, mais dont la date, toujours imprécise, a reculé à mesure que se développait la vie du chef de la communauté musulmane.

(1) Clément Huart : *Une nouvelle source du Coran*, Omeyya ben Abi aç çalt. *Journ. Asiat.*, 1905.

(2) Cheikho : *An Naçraniya.*

Digitized by Google

Le Coran est sobre de détails sur ce cataclysme mondial, et sur ses conséquences, jugement dernier et rétribution des actes : c'est la tradition qui plus tard en développera les éléments essentiels. Après des signes annonciateurs, un premier appel de la trompette de l'ange fera périr tous les êtres, et après un long temps qui semblera un clin d'œil, un second appel renverra les âmes des morts dans les corps ressuscités ; les anges rangeront à droite les bons, et à gauche les méchants, qui tiendront les feuilles où seront inscrites leurs actions ; on pèsera celles-ci dans la balance divine ; les heureux iront dans un paradis, où sous l'ombre épaisse des arbres, parmi les ruisseaux et les sources, dans les tentes rondes plus magnifiques que toutes celles des chefs bédouins, ils goûteront des fruits délicieux et des boissons exquises, servis par de jeunes garçons et aimés par des vierges qui jouiront, comme leurs époux, d'une éternelle jeunesse. Pour les autres, s'ouvrira l'enfer, dont le feu les brûlera, sans qu'ils aient d'autres breuvages que des liquides empestés. — C'est la justice infinie de Dieu qui décidera de ces châtiments et de ces récompenses, sans que le Coran prenne nettement parti entre le déterminisme divin établi par la prédestination, et la responsabilité que l'homme trouve dans sa liberté : c'est un terrain laissé libre aux querelles suscitées plus tard par le mo'tazilisme. — C'est nettement dans l'espérance des récompenses célestes que les fidèles doivent pratiquer les obligations de la prière, à peine organisée, et de l'aumône légale ; ce renoncement partiel aux biens de ce monde qui est apparu à Grimme (1) comme l'élément essentiel de l'œuvre de Mohammed, réformateur social plus qu'initiateur religieux, est accompli « pour la face de Dieu » (Cor. 76. 8 à 10). Mais dans leur âme, la crainte du châtiment est plus grande que l'espérance (70. 27 ; 23. 59 ; etc.), et la gravité anxieuse du fidèle fait contraste avec la frivole gaîté des infidèles, qui, insouciants du lendemain, jouissent, avec légèreté, des dons que Dieu, pour un temps, leur prodigue avec ironie.

Renonçant à préciser l'origine de chacune des indications cora-

(1) Grimme : *Mohammed : I. das Leben*, n. 14 et s.

Digitized by Google

niques, qui viennent d'être d'ailleurs très brièvement résumées ici, M. T. A. s'efforce d'en retrouver l'ensemble et d'acquérir ainsi l'impression beaucoup plus nette d'une origine commune. Dans une courte discussion qui devra, sans doute, être reprise en détail, T. A. renonce à le trouver dans le judaïsme, et se tournant vers le christianisme monacal de l'Egypte, il y reconnait les mêmes croyances eschatologiques, dominées par la crainte du châtiment divin, qui détermine les actes pieux des fidèles : devant l'inanité de ce monde et l'effroi du lendemain, le moine vit dans l'angoisse et dans les larmes. Ces croyances et cette conduite sont aussi celles des moines syriens et des fidèles ; et c'est dans le travail même de T. A. qu'il faut trouver bien des rapprochements ingénieux et probants entre des versets coraniques et certains passages d'œuvres syriennes d'édification.

Mais T. A. a été beaucoup plus loin dans la comparaison : il a établi un rapprochement suivi entre les doctrines coraniques que l'on vient de résumer et des homélies d'Efrem, qui en effet paraissent bien former le même ensemble dogmatique. On sait la haute situation d'Efrem (né en 373), à Nisibe, puis à Edesse : il a été vénéré également par les monophysites, par les melkites et par les nestoriens, dont il est l'un des grands docteurs. Ses homélies ont eu une énorme diffusion en Orient, et on l'a comparé à Jérémie, pour ses peintures violentes du châtiment futur et pour son insistance à prêcher la contrition et les larmes.

C'est par cette menace du jugement dernier que commencent les homélies que T. A. a étudiées. Un coup de tonnerre annonce la fin du monde : le monde est anéanti, et ce sont à peu près les mêmes images que le Coran fait passer devant les yeux : montagnes en poussière, fleuves débordants, voûte du ciel écroulée, etc. Le Fils fait un signe et tout ressuscite ; et tout cela est, comme au Coran, en un instant rapide. — Tous les hommes sont égaux et isolés devant la justice de Dieu, abandonnés à eux-mêmes, portant le fardeau de leurs propres fautes, sans rien attendre des autres. Comme le Coran, Efrem ne croit pas à l'intercession des anges, qui s'humilient silencieusement et partagent l'angoisse des hommes. Efrem n'est pas plus précis que le Coran sur la

Digitized by Google

nature de la présence de Dieu au jugement final, et il faut un effort d'attention pour retrouver chez lui une mention du grand rôle du Christ en ce jour. — Efrem rappelle, devant l'angoisse de tous, l'insouciance et la légèreté coupable des incroyants (1) qui ont méprisé les menaces des saintes écritures et s'en sont gaussés. — Des anges, dont le nom est peut-être l'origine du mot employé par le Coran, emmènent les méchants en enfer. — Grimme avait déjà indiqué combien étrangement le paradis d'Efrem ressemble à celui de Mohammed, et son intelligente suggestion n'a point été perdue par T. A. Dans les montagnes paradisiaques aux divers étages, parmi les eaux courantes et les parfums, les bienheureux, toujours jeunes, sont en une continuelle fête : les fruits, le lait, le vin, le miel s'offrent à eux, dans l'éclat des perles et des pierres précieuses ; abstinent de vin durant sa vie terrestre, l'homme pieux aura toujours sous sa main les grappes pendantes d'une vigne ; « quiconque aura vécu en virginité, elles (*sic*) le recevront dans leur sein, puisque moine il ne fut point dans le lit et le sein d'un amour terrestre. « Peinturé d'un paradis fort matériel, à laquelle le Coran n'ajoutera guère ; de part et d'autre, une indication timide de la joie des fidèles à contempler la face de Dieu permet de croire que Mohammed comme Efrem a pensé à des jouissances supérieures à celles-là.

Les courtes indications qui précèdent suffisent à montrer des ressemblances dont T. A. précise le détail et qui ne sauraient être dues au hasard. Il en appuie l'importance sur d'autres faits épars ; sur le jugement après la mort qui, dans Efrem comme dans le Coran intervient avant le jugement suprême et, dans

(1) Efrem (Tor Andræ p. 136), énumère les vices qui constituent l'insouciance des incroyants, l'*ameleya* des moines chrétiens, la *ghafla* du Coran ; le rire, surtout le rire éclatant, la gaité, la plaisanterie, l'habileté de la parole, le bavardage, le chant profane, la musique. On retrouve cela tout semblable, chez Ghazâli, résumant toute l'éthique musulmane, influencée par le soufisme. On voit donc quelle place prendrait aussi l'homélie nestorienne dans une étude un peu poussée du développement de la pensée musulmane post-coranique.

Digitized by Google

l'Islam, introduit une théorie du châtiment de la tombe que la tradition ornera abondamment ; sur ce sommeil de l'âme entre la mort et la résurrection ; sur les preuves de la résurrection, énoncées de même dans les deux doctrines ; — sur d'autres questions, où elles se recouvrent étrangement : l'aumône, la bonté envers les voyageurs, l'accueil aux étrangers, la libération des esclaves, le prêt à intérêt, le mariage et le célibat, les vigiles, les trois prières quotidiennes (1), etc.

Mais il reste à comprendre comment peut avoir agi l'influence du premier ensemble de doctrines sur le second. Sans doute, T. A. a préparé le lecteur à l'accepter en rappelant, dans les premières pages de son livre, quel était le milieu religieux en Arabie du septième siècle. Ici encore il cherche à préciser, à revenir à l'importance de l'influence yéménite et à accorder quelque crédit aux légendes qui mettent Mohammed en relations avec un moine syrien ; surtout il s'attache à ce Quss ben Sa'ida qui prêchait, dit-on, à la foire d'Okkaz et que Mohammed a dû entendre.

Sans doute, si l'on poussait la critique de ce mémoire si séduisant et si suggestif, on sentirait parfois quelque insistance et quelque artifice ; mais la plus grande partie des faits est acquise, et l'on ne saura plus passer devant eux sans relire le beau travail de M. T. A.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

(1) Les cinq prières quotidiennes de la doctrine musulmane classique ne sont pas mentionnées dans le Coran.

Digitized by Google

TOTÉMISME ET VÉGÉTALISME DANS L'INDE [1]

Quand les Aryens colonisèrent l'Inde du Nord, ils apportaient avec eux une religion fondée sur l'efficacité du sacrifice. Ce qui était méritoire à leurs yeux, ce n'était pas tant de se bien conduire que d'offrir aux dieux de nombreuses et grasses victimes. Cette religion, nous l'appelons védique parce qu'elle nous est connue par les Védas. Elle était nettement aristocratique, car elle exigeait un cérémonial compliqué et dispendieux qui n'était pas à la portée des hommes du commun. Un cultivateur pauvre, ou simplement aisé, ne sacrifie point des bœufs ; encore moins pourrait-il payer les brahmanes qui, réunis autour de l'offrande, doivent chanter les hymnes et réciter les incantations, sans modifier une syllabe. On offrait aux dieux, dans ces occasions, la chair du gros et du petit bétail ; les viandes étaient cuites et on y joignait des libations, c'est-à-dire qu'on répandait une liqueur enivrante, d'origine végétale, le *soma*. Si les Aryens offraient à leurs dieux de tels festins c'est, sans doute, parce qu'à leurs yeux, il n'y avait rien de plus somptueux ni de meilleur. Pour eux, la viande de bœuf et le *soma* étaient sans doute les aliments les plus nobles (2).

Ces envahisseurs trouvèrent dans l'Inde des populations for-

(1) Je reproduis ici, sans en modifier la forme, le texte d'une conférence que j'ai faite à Paris au musée Guimet, le 6 Février 1927. J'ai seulement ajouté en note quelques références indispensables.

(2) Il est clair que les Védas ne nous font pas connaître toute la religion des anciens Indo-Aryens. Mais je n'ai pas à discuter ici ce que pouvait être cette religion en dehors des sacrifices de *soma*.

Digitized by Google

mées de deux éléments ethniques principaux : des hommes à peau relativement claire que nous pouvons appeler les Kôls, car il est probable qu'ils se désignaient eux-mêmes ainsi. Le mot *kôl*, en leur langue signifiait « homme ». De même, en Afrique, le mot *bantou* signifie « homme » et désigne en même temps un peuple. L'autre élément ethnique antérieur à l'invasion aryenne était constitué par des indigènes à peau foncée, de nuance probablement brun chocolat, analogues aux Dravidiens actuels du Sud de l'Inde.

Aujourd'hui Kôls et Dravidiens appartiennent linguistiquement à deux familles distinctes et il est probable que jadis ils s'opposaient nettement les uns aux autres par leurs caractères physiques et moraux. Ces différences se sont beaucoup atténuées au cours des âges par suite de croisements et de contaminations réciproques. Actuellement un Kôl ressemble beaucoup à un Dravidien et leurs religions présentent également de nombreux traits communs. On peut donc parler provisoirement de populations pré-aryennes et de religions pré-aryennes, à condition de ne pas perdre de vue que nous désignons ainsi des ensembles complexes, susceptibles de se résoudre à l'analyse en plusieurs couches d'âges différents.

Comme les envahisseurs Aryens, les anciens occupants de l'Inde offraient régulièrement des sacrifices ; mais la chair du bétail n'était pas ce qui avait le plus de valeur à leurs yeux. Ils sacrifiaient de préférence des victimes humaines et, contrairement à la coutume aryenne, ils ne faisaient pas cuire la viande du sacrifice. De plus, le *soma*, cette liqueur enivrante des Aryens, leur était inconnu. Ils le remplaçaient par d'autres breuvages ou par le sang fumant de la victime. Fréquence (1) des sacrifices humains, ingestion de viande crue et de sang chaud, tels sont les traits distinctifs par où le sacrifice de ces barbares s'oppose au sacrifice védique.

On est dès lors tenté de supposer que les populations Kôls étaient friandes de viande crue et que la chair humaine et le sang

(1) Chez les Indo-aryens, les sacrifices humains étaient exceptionnels et pouvaient avoir été empruntés aux aborigènes.

Digitized by Google

humain étaient leur régal. Ce peut être exact ; toutefois il faut se garder de faire une trop large part à la gourmandise dans l'histoire des institutions religieuses. L'homme a d'abord mangé de préférence ce qu'il croyait salutaire et il a fini par aimer ce qu'il mangeait ainsi. La gourmandise n'est probablement qu'un résultat ; c'est dans les croyances des individus qu'il faut en chercher les causes.

Pourquoi les populations pré-aryennes croyaient-elles que la viande crue et le sang fumant fussent salutaires ? Comment se sont-elles trouvées sur ce point d'accord avec des biologistes modernes ? Dans certaines langues austroasiatiques, c'est-à-dire dans la famille linguistique dont faisait partie la langue des anciens Kôls, l'adjectif que nous traduisons par « cru » signifie en réalité « vivant ». Pour ces hommes, la viande crue et le sang fumant étaient fortifiants et efficaces parce qu'ils étaient encore vivants. Une viande cuite était un aliment inerte, qui n'avait plus rien de vivifiant. Au contraire, en mangeant de la chair crue, on augmentait sa provision de vie surtout si, la victime étant consacrée, sa vie était une force divine.

L'autorité britannique s'est naturellement efforcée de faire disparaître les sacrifices humains ; nous les connaissons néanmoins par des renseignements de deux sortes : pour la période moderne, par des rapports de fonctionnaires ou de voyageurs, et, pour la période antérieure à l'arrivée des Européens, par les textes littéraires ou la tradition orale.

Les Khonds de Sambalpur sacrifiaient jadis des victimes humaines appelées *meriah*. La cérémonie a été décrite par deux témoins oculaires, le Major général Campbell et le Major Macpherson. Des individus de base caste se chargeaient d'enlever de jeunes enfants aux paysans paisibles de la plaine. Ces enfants étaient ensuite vendus aux Khonds des hautes vallées pour une somme variant de 60 à 130 roupies. Ils étaient bien traités par leurs maîtres ; mais, quand ils avaient grandi, on les attachait pour les empêcher de s'évader. Pendant la saison qui précédait la cérémonie, le *meriah* était nourri de friandises. La veille du sacrifice, son corps

Digitized by Google

était frotté d'huile et orné de guirlandes. On le liait à un poteau autour duquel la foule dansait et chantait à tue-tête. Le lendemain, il était conduit en grand cortège autour du village et finalement maintenu par le prêtre dans une sorte de pince formée d'une branche d'arbre fendue. Alors les assistants se précipitaient sur le *meriâh* et le mettaient en pièces en arrachant des lambeaux de sa chair. Ces lambeaux étaient emportés en hâte et enterrés dans les champs où ils avaient la propriété d'assurer une bonne récolte (1).

Il y a dans cette cérémonie plusieurs éléments à considérer. La victime est d'abord nourrie richement, puis, après l'avoir engraissée, on enfouit dans les champs sa chair encore frémissante. C'est donc la vie de cette victime bien nourrie qu'on communique au sol pour le fertiliser. Mais, pour que l'opération soit efficace, il faut que la victime ait un caractère sacré ; il faut que les forces divines aient pénétré en elle, et c'est précisément pour réaliser cette consécration qu'on l'attache au poteau sacré. Lié à ce poteau, le *meriâh* s'imprègne d'une vertu divine par la magie des incantations, des danses et de la musique. Dès lors sa chair et son sang peuvent assurer la fertilité du sol, écarter les fléaux, etc.

D'ailleurs, si les sacrifices humains avaient une solennité particulière, les Khonds immolaient également de nombreux animaux : buffles, chèvres, porcs, etc ; et depuis que le sacrifice du *meriâh* a été interdit par l'autorité britannique, on immole simplement un buffle à la place de l'homme.

La fréquence des sacrifices humains à l'époque ancienne est également attestée par les traditions des populations Kôls elles-mêmes. Leurs contes font souvent allusion à des rites de ce genre. Je vais résumer l'un de ces contes tel qu'il a été recueilli chez les Santals du Plateau de Chota Nagpour (2).

Un jour, un roi des Santals fit creuser une grande citerne dans l'espoir que l'eau viendrait la remplir. Quand le travail

(1) *Bengal district gazetteers, Angul*, p. 22-30, 61 et suiv.
(2) C. H. Bompas, *Folklore of the Santal Parganas*, p. 69 et suiv.

Digitized by Google

fut achevé, le fond de la citerne resta sec. On offrit en sacrifice des animaux de toute sorte : un âne, un buffle, un éléphant, un cheval ; l'eau ne se montrait toujours pas. Sur quoi, le roi promit de sacrifier un homme et l'eau se mit à sourdre au fond de la citerne. Le roi fit attacher son gendre à un poteau planté au milieu du réservoir, l'eau monta peu à peu et recouvrit le jeune homme. La fille du roi refusa de survivre à son mari et se jeta dans l'eau de la citerne où elle fut noyée à son tour.

Les témoignages que je viens de citer prouvent l'existence des sacrifices humains chez les populations Kôls de l'Inde ancienne. Mais ils n'indiquent pas que ces rites aient jamais été accompagnés de cannibalisme. Sur ce point particulier, les témoignages ne manquent pas non plus. Je me bornerai à en citer deux des plus anciens. Hérodote, parlant des populations qui vivaient de son temps dans la partie centrale de l'Inde, dit que ces barbares se nourrissent de chair crue et vont jusqu'à manger les vieillards. Cette phrase d'Hérodote a une portée singulière : elle définit non seulement la diète alimentaire des populations Kôls de l'Inde, mangeurs de viande crue et même de chair humaine ; du même coup elle précise indirectement le caractère distinctif d'une religion qui comportait des offrandes de viande crue et de fréquents sacrifices humains.

Un texte indien vient d'ailleurs confirmer de manière éclatante le témoignage de l'historien grec. Après avoir mentionné, à l'Est de l'Inde, des populations au noir visage, l'auteur du *Rāmāyana*, IV, 40, 26, décrit « les (peuples) indestructibles et puissants qui se repaissent de chair humaine, les Kirâtas à la chevelure épaisse et réunie en touffe, au teint d'or, agréables à voir... » Ces hommes « au teint d'or, agréables à voir » que le poète oppose à ceux qui ont « d'horribles et noirs visages » sont certainement les Kôls mangeurs de chair humaine.

Les hommes au visage noir sont les ancêtres des Dravidiens. Chez ces populations de sang mêlé, le système religieux est actuellement fort complexe. Si, par un effort d'abstraction, on élimine de leur culte les sacrifices du type aryen et du type kôl, il reste

Digitized by Google

un ensemble de pratiques d'inspiration toute différente : il arrive qu'au lieu d'égorger des victimes, on rende hommage aux idoles en les arrosant ; on les enduit d'onguents ; on les orne ; on allume devant elles des flambeaux. Tous ces actes s'expriment en sanskrit d'un mot : *pujā*, dont la racine signifie « rendre hommage ». Le culte fondé sur la *pūjā* s'oppose nettement aux autres cultes fondés sur le sacrifice, en sanskrit *yajña*.

Les survivances nombreuses de la *pūjā* dans l'Inde moderne, permettent de s'en faire une idée, sans avoir recours à la littérature ancienne. Voici quelques faits (1) pris au hasard dans la masse des récits de voyage et des rapports ethnographiques.

A Shahabad, on adore, aujourd'hui encore, un arbre sacré de l'espèce *kadamba*. Pour lui rendre hommage, on enduit ses rameaux de vermillon et de beurre. Un autre arbre sacré, très vénéré dans l'Inde, est le *pipal* ou *ficus religiosa*. A certains jours, des femmes de haute caste vont frotter le tronc de cet arbre avec du vermillon et du santal. A Konkan, dans la présidence de Bombay, les gens de basse caste enduisent les pierres sacrées d'huile et d'autres onguents. Au Kathiavar, certains arbres sacrés ont des fruits qui ressemblent à un visage humain ; on les enduit d'huile également. Dans le district de Ratnagiri, les gens de basse caste lavent leurs idoles avec de l'eau et du lait, puis les enduisent d'huile et y dessinent des tridents de couleur rouge. Dans la plus grande partie de l'Inde, on adore des divinités féminines qu'on appelle les « Mères » ; leur image est parfois un simple point rouge peint sur la muraille et la *pūjā* consiste à verser sur ce point du beurre fondu. Chez les Dravidiens, il n'est pas rare que certains pots, certains vases, soient considérés comme des dieux. La *pūjā* consiste alors à les oindre de safran.

Ces exemples, dont la liste pourrait être allongée indéfiniment, suffisent à montrer que les rites essentiels de la *pūjā* consistent

(1) L'examen de ces faits a été repris récemment par M. Jarl Charpentier dans *Festgabe H. Jacobi*, p. 276 et suiv. : *Ueber den Begriff und die Etymologie von pūjā*. Mon interprétation est sensiblement différente de celle qui a été proposée par le savant suédois.

Digitized by Google

à laver l'idole (arbre ou pierre sacrée) avec de l'eau, du miel, du petit-lait, etc., puis à la frotter avec des onguents, de l'huile ou du beurre fondu, à la parfumer avec du santal et à la peindre de couleurs vives. Un autre procédé également très fréquent consiste à orner l'idole avec des guirlandes de fleurs.

La plupart de ces rites ont sans doute pour objet d'assurer le bien-être de l'idole en écartant d'elle toute influence néfaste. C'est en effet une croyance très répandue dans l'univers que les couleurs vives, les onguents, les fleurs, les substances odoriférantes chassent les mauvais génies et les influences malignes. Encore cette croyance ne suffit-elle pas à expliquer tous les éléments de la *pūjā*. A côté des rites purement négatifs, c'est-à-dire destinés à écarter le mal, il en est d'autres qui ont pour objet d'assurer positivement la vie, le développement, la croissance de l'idole et le type de ces rites positifs est celui qui consiste à arroser un arbre sacré. Ce qu'on peut faire de mieux pour un arbre ordinaire, est de lui apporter de l'eau ; de même l'arrosage est le rite essentiel du culte des arbres sacrés.

Nous touchons ici à ce qu'il y a d'essentiel et de vraiment caractéristique dans la *pūjā*. Si ce culte ne comporte aucun sacrifice c'est qu'il s'adressait, à l'origine, à des dieux d'une nature particulière, auxquels il ne pouvait être question de faire manger la chair d'une victime. Quand j'adore un dieu à forme humaine ou animale, il est naturel que je lui offre à manger. Mais si j'adore un arbre ou une pierre sacrée considérés comme tels, je ne puis songer à leur donner de la nourriture. Le mieux sera d'arroser l'arbre, de laver la pierre, de les orner et d'écarter d'eux tout ce qui pourrait leur nuire. En fait, les idoles des Dravidiens consistent souvent, encore aujourd'hui, en des blocs informes de bois ou de pierre. La *pūjā* est bien le culte qui convient à ces dieux très primitifs.

En somme, nous pouvons distinguer dans l'Inde trois religions très différentes, correspondant probablement à trois niveaux ethniques superposés.

Digitized by Google

Les plus anciens habitants du pays rendaient hommage à leurs dieux en les arrosant, en les ornant de fleurs, d'onguents et de couleurs vives, mais ne leur offraient aucune victime.

Cet ancien culte a survécu, dans les religions pré-aryennes, à côté de sacrifices dont la viande crue et le sang chaud étaient les éléments essentiels.

Enfin les Aryens, venus les derniers, offraient également des sacrifices et ceux-ci consistaient le plus souvent en viande cuite et en libations d'une liqueur enivrante appelée *soma*.

⁂

Les notions que nous venons d'acquérir ne valent pas seulement pour l'Inde ancienne ; elles permettent de caractériser trois types de religions dont deux sont actuellement bien connus, mais dont le troisième, par un curieux hasard, n'a guère retenu jusqu'ici l'attention des théoriciens.

La religion védique, celle que pratiquaient les envahisseurs aryens, est d'un type trop connu pour que je m'y attarde longtemps. Dégagée des premiers emprunts qu'elle fit aux populations indigènes de l'Inde, elle apparaît assez semblable à celle des autres peuples indo-européens et nos souvenirs classiques nous offrent des éléments suffisants de comparaison avec le sacrifice védique. Il est vrai que le *soma* fait défaut dans ces sacrifices classiques. D'autres boissons fermentées en tiennent lieu chez les divers peuples indo-européens : le vin, la bière, l'hydromel. Seuls les Iraniens connaissaient le *soma* à l'époque historique.

Passons, sans nous attarder davantage, aux religions pré-aryennes. Si nous voulons ici des éléments de comparaison, il les faut chercher, non en Europe, mais chez les populations sauvages dont les dieux ont reçu le nom de totems.

Totémisme, voici un mot dont la fortune a été prodigieuse depuis une trentaine d'années. Cette fortune apparaît en somme peu justifiée si l'on observe qu'aujourd'hui, après de nombreux et savants travaux sur le totémisme, il est à peu près impossible

Digitized by Google

de définir exactement le totem. Le mot a servi à désigner des réalités très diverses et infiniment complexes et actuellement le lien logique entre ces réalités nous échappe.

A défaut d'une définition rigoureuse applicable à tous les totems, cherchons ce qu'il y a d'essentiel dans un cas nettement caractérisé. Prenons un Australien du clan du Kangourou. Dire qu'il a pour totem le kangourou, c'est dire qu'il est un kangourou et qu'il n'y a aucune différence spécifique entre cet Australien et l'animal qui est son totem. Tous deux ont également pour ancêtres mythiques des Hommes-Kangourous d'où descendent à la fois le clan humain et l'espèce animale apparentés. Un second point essentiel, c'est que l'homme, pour continuer d'être un kangourou doit célébrer périodiquement une cérémonie religieuse pendant laquelle il consomme la chair de son totem. Ce sacrifice périodique est nécessaire pour que l'homme continue d'appartenir à la lignée des Hommes-Kangourous qui sont ses ancêtres mythiques, autrement dit pour qu'il ne dégénère pas.

Revenons maintenant aux populations de l'Inde, antérieure à l'invasion aryenne. Là, comme chez les Australiens, de nombreux clans portaient des noms d'animaux. On croyait donc à une solidarité mystique entre telle famille d'hommes et telle espèce animale. D'autre part, si l'on évitait de faire cuire la chair des victimes sacrifiées, c'était pour lui laisser toute sa vie, toute son énergie sacrée. Les pré-aryens croyaient donc qu'en absorbant la chair crue et le sang fumant des victimes, ils pouvaient renouveler leur force vitale et cette croyance est précisément à la base du sacrifice totémique.

La même croyance est également susceptible d'expliquer la prédilection des anciens Indiens pour les sacrifices humains, car il est évident qu'un homme-tortue renouvellera sa force vitale en mangeant un autre homme-tortue au moins aussi bien qu'en mangeant une simple tortue.

La croyance à l'existence de certains êtres mythiques qui sont à la fois hommes et animaux, a d'ailleurs survécu dans l'Inde à toutes les invasions, à tous les changements politiques et religieux

Digitized by Google

et, même dans la population de langue aryenne, le folklore moderne est plein de *nāga* qui sont des Hommes-Serpents, de *garuḍa* qui sont des Hommes-Oiseaux, etc. Quant aux tribus non-aryennes, elles ont gardé sur bien des points la vieille organisation totémique. Lorsqu'un Khond qui appartient au clan *Chitā Krāndi*, c'est-à-dire au clan du caméléon, rencontre un caméléon sur sa route, il retourne aussitôt chez lui et dit à voix basse à son entourage : « J'ai vu notre dieu ! » On charge alors un prêtre d'offrir un sacrifice propitiatoire et de rechercher pour quel motif le caméléon s'est manifesté à l'homme dont il est le totem (1).

En somme, tandis que la religion védique est comparable à celle des anciens peuples indo-européens, la religion pré-aryenne était semblable à celle des sociétés à clans totémiques. Il nous reste maintenant à chercher dans le monde quelque chose de comparable à la *pūjā*. Ce dernier élément de comparaison, les Semang de la Presqu'île de Malaka vont nous l'offrir. Ici, nous devons insister davantage, parce que la religion de ces Négritos est beaucoup moins connue que le totémisme (2).

Pour les Semang de la presqu'île de Malaka, les âmes humaines résident dans les arbres. C'est des arbres que sort la vie qui se communique aux enfants des hommes. Chaque espèce animale a également une âme qui réside dans un végétal déterminé. Les âmes des poissons, par exemple, demeurent dans certaines herbes dont ils se nourrissent et qui sont voisines du bord des rivières. L'âme du tigre féroce réside dans les champignons vénéneux.

Comment l'âme humaine passe-t-elle, avant la naissance, de l'arbre dans le corps de la mère ? On vient de voir que les poissons acquièrent une âme en mangeant certaines herbes. Il est probable que, chez les anciens Semang, la mère recevait l'âme de son enfant en mangeant les fruits d'un arbre et telle paraît être encore aujourd'hui l'opinion des Semang de l'Ouest. Chez les Semang de l'Est, la transmission de l'âme est un peu moins

(1) Friend-Pereira, *Totemism among the Khonds*, J. A. S. B. Pt III, 1904.
(2) Sur les Semang et leur religion, cf. notamment Skeat et Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*.

Digitized by Google

simple : elle se fait par l'intermédiaire d'un oiseau qui transporte l'âme, de l'arbre dans le corps de la mère. Quand une femme veut acquérir une âme pour son futur enfant, elle fait le raisonnement suivant : « Mon âme provient d'un bananier ; l'âme de mon enfant doit également venir d'un bananier ». Elle se rend alors sous le bananier le plus voisin. Elle y dépose des fleurs et des feuilles odorantes, c'est-à-dire qu'elle fait à l'arbre ces mêmes offrandes qui caractérisent la *pūjā* indienne. Elle observe ensuite si l'un des oiseaux qui transportent les âmes s'approche du bananier ; quand l'oiseau s'y est posé, elle ou son mari s'en empare et elle mange l'oiseau ; elle avale ainsi l'âme de son futur enfant.

Ces idées si étranges ne sont pas spéciales aux femmes négritos de Malaka. Les plus anciens habitants de l'Inde avaient certainement des idées analogues, comme le prouve un vieux conte dont l'origine se perd dans le plus lointain passé et que répètent encore aujourd'hui les Santals du plateau de Chota Nagpour (1).

Un roi, dont les sept épouses étaient stériles, se désolait de n'avoir pas d'héritier. Un jour, un magicien vint quêter au palais et les reines lui demandèrent s'il connaissait un moyen de les rendre fécondes. Le magicien se fit promettre qu'on lui donnerait l'enfant premier-né, puis il dit au roi et aux reines : « Vous devez tous vous baigner. Après le bain, vous irez dans un verger de manguiers. Là, le roi choisira une grappe de sept mangues, qu'il fera tomber avec sa main gauche et qu'il recueillera dans une étoffe, sans que les fruits touchent le sol. Vous retournerez ensuite au palais et les reines s'assoieront en rang, selon leur âge. Que le roi leur donne alors, à chacune, une mangue à manger, et que lui-même mange les pelures. Ainsi vous aurez des enfants. »

Dans ce conte, il est clair que les reines deviennent enceintes parce qu'elles ont mangé un fruit. Les mangues étant le siège d'une force cachée, il faut éviter que ce fluide vital ne s'échappe. C'est pourquoi il est recommandé de recueillir les mangues dans un linge et le roi doit manger les épluchures. Laisser tomber les

(1) Bompas, *Folklore of the Santal Parganas*, p. 134.

Digitized by Google

mangues sur le sol ou y jeter simplement les épluchures, serait permettre au fluide vital de s'écouler.

Ces vieilles croyances, enfermées dans un conte qui a été recueilli par les Kôls, ont également trouvé asile dans la littérature bouddhique, comme en témoigne le récit suivant, qui est le 281e dans le *Jâtaka* pali :

Le roi des dieux apparaît un jour dans la chambre de la première épouse du roi de Benarès et lui dit : « Si vous mangez une certaine variété de mangue, vous concevrez un fils qui deviendra un monarque universel ». La reine fait part au roi de cette révélation. On envoie chercher la mangue dans le verger, mais on ne trouve pas la variété désirée. La reine se lamente. Les devins consultés font savoir que le fruit indiqué par le roi des dieux est une mangue merveilleuse, inaccessible aux humains. Seul un oiseau pourrait en cueillir une. On envoie donc un perroquet qui, après des aventures extraordinaires, réussit à se procurer le fruit rare et le rapporte à la reine.

Nous retrouvons dans ce récit le thème de la femme qui devient enceinte en mangeant un fruit. Mais, au lieu d'être cueilli par le roi, comme dans le conte précédent, ce fruit doit être apporté à la reine par un oiseau. Chez les Semang de l'Est, il faut également un oiseau pour transporter l'âme de l'enfant, depuis l'arbre jusqu'à la mère. On voit combien se ressemblent les vieilles traditions indiennes et les croyances actuelles des Négritos de Malaka.

Il ne faut pas s'y méprendre ; ces croyances caractérisent une religion très différente du totémisme. Dans la plupart des clans totémiques, l'homme a une nature animale, tandis que chez les Negritos de Malaka, l'âme humaine est toujours d'origine végétale. Plus précisément, dans le totémisme, la société humaine copie et reproduit l'organisation de la nature ; les clans humains correspondent aux espèces animales et accessoirement aux végétaux ainsi qu'aux forces naturelles. Chez les Négritos de Malaka, le monde est divisé tout autrement : on a d'une part, les animaux et l'homme auxquels correspond d'autre part la série des végétaux depuis les herbes jusqu'aux grands arbres.

Digitized by Google

Cherchons comment les Négritos ont pu concevoir un système qui paraît si étrange.

Je sais un petit livre, destiné à initier les enfants au mystère de la procréation. On dit à l'enfant : « Regarde la nature. Vois comme les êtres se multiplient. De l'œuf sort à la longue un petit poussin. C'est ainsi que l'enfant se forme peu à peu ». Cette initiation qu'on propose de donner à nos fils dès le jeune âge, l'humanité ne l'a reçue qu'assez tard. Pendant une longue suite de siècles, les hommes ont vécu dans l'ignorance de leur origine. Le mâle, voyant la mère enfanter, ignorait qu'à cet enfant il avait fallu un père. Mais, comme il arrive presque toujours, cette ignorance n'était pas consciente : l'homme croyait savoir, car de bonne heure il avait trouvé une explication. Il avait fait naturellement ce que nous conseillons à l'enfant de faire. Il avait regardé la nature. Il avait vu comment les êtres se multiplient. Chez les mammifères, le mystère est difficile à percer parce qu'il s'écoule un temps assez long entre l'acte initial et ses conséquences visibles. C'est dans le règne végétal que l'énigme de la multiplication des êtres se laisse deviner le plus aisément: On remarque vite que, là où le fruit est tombé, l'arbre pousse, et dès lors on comprend que l'arbre est sorti du fruit tombé, comme nous disons, « dans le sein de la terre ». Ceci apparaît surtout clairement sous les tropiques, où la végétation pullule avec une rapidité inconnue dans nos climats.

Du jour où l'homme eut compris le mécanisme de la reproduction des plantes, il lui sembla connaître l'origine de tous les êtres. Si une noix de coco, une papaye, une mangue, enfouie dans le sol, donne naissance à une plante qui grandit, sort du sein de la terre et devient un arbre vigoureux, les enfants des hommes ont une origine identique. La mère, en mangeant un fruit, absorbe une semence d'où sort un être minuscule et qui grandit peu à peu. Parmi les enfants nés de la sorte, les uns, sortis d'une noix de coco, sont des cocotiers, les autres, sortis d'une banane, sont des bananiers, etc... L'homme, maître du monde, s'apparente aux arbres qui sont les rois des végétaux. Les animaux, moins puissants, s'apparentent aux moindres végétaux. Les poissons sortent

Digitized by Google

des herbes de la rivière ; chaque espèce animale trouve les semences de ses descendants dans les végétaux dont elle se nourrit ou est censée se nourrir. La tigresse devient féconde en absorbant des champignons vénéneux. Et l'on s'explique ainsi que le tigre soit dangereux à l'homme. Les mauvais champignons causent la mort parce qu'ils contiennent un principe mortel. Le tigre étant de même nature, il est logique qu'il fasse aussi périr les gens.

Cette théorie de la procréation enfermait en puissance une explication de l'univers et toute religion ne comporte-t-elle pas une explication de l'univers ? Quand les hommes et les animaux ont une origine végétale, la religion est, peut-on dire, végétaliste. C'est dans les végétaux que l'homme vénère ses auteurs, car, non seulement ils lui fournissent des aliments, mais ils contiennent le principe même de sa vie. Les dieux sont des dieux végétaux et plus particulièrement des dieux-arbres ; ils sont informes ou plutôt ils ont grossièrement la forme d'un tronc d'arbre et il serait absurde de leur offrir à manger : un tronc d'arbre ne saurait absorber aucune viande crue ou cuite ; tout ce qu'on peut faire est de l'arroser et de l'orner : on le peindra de belles couleurs ; on le frottera de pâtes onctueuses ; on l'arrosera de liquides nourriciers ou rafraîchissants ; on y suspendra des guirlandes dont le parfum aura pour effet d'écarter les influences pernicieuses. C'est en somme la *pūjā* indienne. Elle se relie à des spéculations très anciennes sur la nature des dieux et l'origine des êtres.

Mais ici se pose un nouveau problème. Nous ne pouvons laisser l'humanité au stade où nous venons de l'observer. Force est maintenant de se demander comment certains hommes ont pris conscience d'être, non des végétaux, mais des animaux.

Qu'on ne dise pas que cela est tout à fait simple, qu'il n'y fallait qu'un petit effort de réflexion. Sans doute tout nous sépare des végétaux et nous rapproche des animaux : notre mobilité, nos organes des sens, etc. Mais faire le compte de ces différences et de ces ressemblances, c'est raisonner comme un naturaliste et non comme un sauvage. Quand un Semang dit : « Je suis un bananier », et qu'un Australien affirme : « Je suis un kangourou »,

Digitized by Google

l'un n'est pas plus raisonnable que l'autre. Tous deux expriment une croyance ; et leur foi n'est pas du domaine de la raison.

Voici comment on peut imaginer le passage d'une croyance à l'autre. Les anciens hommes n'ont pas tardé à observer que certains animaux se reproduisent par des œufs. De l'œuf, après un certain temps, sort un être vivant, de même que la plante sort de la graine. En raison de l'analogie des deux phénomènes, on a pu admettre aisément que certaines femmes devenaient enceintes, non parce qu'elles avaient absorbé un fruit, mais pour avoir, consciemment ou non, avalé un œuf. Dès lors, rien n'empêchait certains hommes de se croire des poissons, d'autres de se croire des tortues, des serpents ou des oiseaux. Le clan totémique pouvait se développer et se substituer, complètement ou en partie, aux anciens groupes végétalistes (1). En fait, quand on étudie la religion des anciens Kôls, on est frappé de l'importance des mythes concernant les poissons, les oiseaux et les serpents, toutes catégories d'animaux qui se reproduisent par des œufs.

Ce serait sans doute une erreur de croire qu'une révolution si importante dans les idées religieuses soit due au hasard ou à l'imagination capricieuse des hommes. Le végétalisme et le totémisme ne sont pas des créations de la fantaisie humaine. Une religion comportant toujours une explication de ce qui nous entoure, la religion sera nécessairement différente suivant le milieu qu'il s'agit d'expliquer. Dans la forêt équatoriale ou tropicale où les végétaux peuvent suffire à l'alimentation des hommes, le végétal est vénéré et l'homme se croit semblable à lui. Dans la steppe, où la végétation est maigre tandis que le gibier abonde, l'homme accorde plus d'importance à l'animal et se sent lié au gibier ou au poisson par une étroite solidarité.

Nous touchons ici à un point qui paraît essentiel. S'il y a des différences profondes entre le végétalisme et le totémisme, ceci tient d'abord à la nature du milieu géographique. Comparons la forêt où vivent les Semang et les étendues semi-désertiques où

(1) En fait, la religion des Australiens est un système mixte où se mêlent totémisme et végétalisme. Ainsi s'expliquerait l'existence de totems végétaux.

Digitized by Google

sont dispersées les tribus australiennes. Dans la forêt de Malaka, une végétation extrêmement dense, prodigieusement riche ; des arbres fruitiers qui ont poussé d'eux-mêmes et qui offrent à l'homme, en toute saison, des fruits nourrissants. Dans le sol, des tubercules, des racines. Et en outre le bambou, ce végétal aux emplois si nombreux, qui fournit sans grande peine tout un outillage des plus variés. Ici, la végétation est à la fois toute-puissante et favorable à l'homme. L'animal est en quelque sorte l'accessoire. C'est la forêt qui est le cadre, qui est tout ; l'arbre est dieu.

En Australie, au contraire, des régions semi-désertiques, où pousse une végétation clairsemée et insignifiante, consistant surtout en broussailles et en buissons sans valeur pour l'homme. C'est de l'animal que l'homme doit tirer sa subsistance. Ici l'animal et l'homme sont au premier plan ; ils ne sont plus le complément de la végétation. Ils occupent toute la scène. Sans l'animal l'homme périrait sûrement ; l'animal est dieu.

Dans des cadres aussi dissemblables, la différence des religions n'est évidemment pas fortuite. Et voici que de nouveau s'impose à l'esprit une idée sur laquelle j'ai déjà appelé l'attention au début de cette conférence : je veux dire la relation entre le régime alimentaire et la religion. Dans la forêt tropicale, abondance de fruits : religion végétaliste ; dans la steppe, prépondérance du gibier : religion totémique.

Il est vraisemblable que les premiers groupes humains ont prospéré dans des régions où les ressources alimentaires étaient permanentes et variées. Partant du niveau de la bête, ils n'ont dû s'élever à la religion, c'est-à-dire à une conception générale de l'univers, que dans des contrées assez riches et assez sûres pour pouvoir y vivre en société. Il est difficile d'imaginer l'homme en progrès dans des régions désertiques comme l'est aujourd'hui le centre de l'Australie. D'abondantes ressources végétales étaient nécessaires pour prospérer et pour réaliser cette création collective qu'est la religion.

Il n'y a d'ailleurs aucune raison de penser que l'homme ait jamais mangé des aliments d'une seule espèce. On ne conçoit

Digitized by Google

pas que les primitifs aient dédaigné tout gibier pour ne manger que des fruits ou des tubercules. Mais la recherche d'un gibier qui fuit est nécessairement aléatoire et suppose un outillage relativement compliqué. L'arbre, au contraire, donne ses fruits sans opposer de résistance et il n'est guère besoin d'outils pour arracher une banane ou déterrer une igname.

La coexistence de ressources animales et végétales permettait en outre une certaine division du travail sans laquelle il n'est guère de progrès possible. L'homme pouvait se spécialiser dans la chasse et la pêche et, grâce à ses armes, assurer la défense du groupe. A la femme était réservée la recherche et la cueillette des produits végétaux. C'est à cette coopération des deux sexes que nous devons sans doute les premiers progrès de l'humanité et la naissance de la civilisation.

Quand l'homme, après une chasse fructueuse, eut l'idée d'enfermer dans un enclos les bêtes qu'il avait pu capturer vivantes, ce fut un progrès qui devait conduire à la domestication des animaux et à la pratique de l'élevage. Quand, pour épargner sa peine, la femme eut l'idée de semer près de sa hutte les plantes qu'elle trouvait dispersées çà et là, ce fut l'origine de l'agriculture et de progrès indéfinis, grâce au perfectionnement des espèces cultivées.

La tâche de la femme n'était pas sans grandeur. Connaissant les fruits et les plantes qui nourrissent, elle pourvoyait, dans une large mesure, à la subsistance du groupe. De plus, habituée à distinguer les espèces comestibles et celles qui sont nuisibles ou vénéneuses, elle devinait peu à peu les vertus des simples, les propriétés des plantes qui guérissent. Elle allait bientôt annexer à son domaine la médecine et en tirer une influence morale considérable.

Ne soyons donc pas trop surpris si nous constatons que, dans des régions où le végétalisme s'est maintenu pendant longtemps, la femme s'est acquis une importance disproportionnée à sa vigueur physique. Les voyageurs chinois qui, dans les premiers siècles de notre ère, parcouraient les Mers du Sud, notaient avec étonnement que les femmes de ces pays choisissaient elles-mêmes

Digitized by Google

leur mari. Ce détail en dit long sur les prérogatives de la femme dans des régions où fleurissait, dès les temps préhistoriques, une religion fondée sur la *pūjā* et sur l'adoration des plantes.

L'examen de quelques faits typiques, observés chez les populations les plus arriérées de l'Asie tropicale, nous a montré qu'avant de se sentir solidaires des animaux, les hommes avaient dû, dans certaines régions, se croire apparentés aux végétaux. Si cette croyance a précédé, en divers lieux, le totémisme, il faut se déprendre de l'hypothèse qui tend à faire du totémisme la plus ancienne religion humaine.

D'autre part, certains théoriciens ont cru que les primitifs étaient exclusivement chasseurs et pêcheurs. Plus tard, les hommes auraient été pasteurs ; finalement, ils auraient appris la culture des céréales et seraient devenus agriculteurs. Cette division de l'histoire humaine en trois âges est trop simpliste et doit être abandonnée. A part quelques exceptions assez rares, les anciens hommes ne vivaient pas exclusivement de la chasse et de la pêche. Leur alimentation était à la fois végétale et animale et, dans bien des cas, la récolte des produits végétaux devait constituer pour eux la meilleure assurance contre la disette. Chasse, pêche, cueillette, contribuaient à l'alimentation du groupe. De la chasse, pratiquée surtout par les hommes, est sorti l'élevage ; à la cueillette, pratiquée surtout par les femmes, a succédé l'agriculture. La classification des peuples en pêcheurs, pasteurs, agriculteurs met principalement en lumière l'activité du sexe fort, mais la réalité a une autre face qu'on a trop souvent laissée dans l'ombre. Sachant cueillir les plantes et les fruits, guérisseuse et prêtresse, la femme a joué tout d'abord un rôle considérable dans la vie économique et morale de l'humanité.

Jean PRZYLUSKI.

Digitized by Google

DÉMÉTER ET LES JUMEAUX D'ARGOS [1]

En 1893-1894, les savants français chargés des fouilles de Delphes ont eu la bonne fortune de découvrir — l'une presque intacte. l'autre réduite à la partie supérieure : tête et torse (2), — deux grandes statues archaïques de *Couroi*, aux solides carrures. Feu Th. Homolle, avec la vive sagacité, souvent quasi divinatrice, dont il a donné tant d'autres exemples, proposa tout de suite, d'après les restes d'une inscription (première base), de reconnaître Cléobis et Biton, les Jumeaux d'Argos, les fils pieux illustrés par une des anecdotes les plus populaires de la vieille Grèce. Ils avaient, croit-on, amené *leur mère* en chariot, d'Argos à l'Héraeon voisin, sur quarante-cinq stades (8 km.), remplaçant eux-mêmes à l'improviste l'attelage de bœufs manquant, ce jour-là, pour la voyageuse pressée.

Accueillie sans applaudissement, sauf par A Conze, l'hypothèse première de l'identification a fait du moins des progrès décisifs depuis lors (1907 à 1910), grâce à quelques faits nouveaux : dont la découverte de la seconde base, inscrite aussi. Tout doute essentiel est aujourd'hui écarté (3). Les deux *Couroi* avaient été consacrés au début du VIe siècle.

(1) Cette étude a été en partie communiquée, lors d'une réunion de l'Association E. Renan, le 26 nov. 1927. J'ai tenu compte, ci-après, de certaines objections qui m'avaient été faites, ce jour-là, par quelques-uns des auditeurs, notamment par MM. G. Glotz et Th. Reinach. Je les prie d'agréer l'un et l'autre mes remerciements. J'ai plaisir à exprimer aussi ma gratitude à l'Association même, et à ses représentants, qui m'avaient accordé leur audience.

(2) En outre, quelques restes des jambes.

(3) E. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, 1914, p. 93-96 ; F. Poulsen, *Delphi*, éd. angl., 1920, p. 90-96 ; et surtout Th. Homolle, *Fouilles de Delphes*,

Digitized by Google

En fait, Hérodote déjà, au siècle suivant, a pris soin de nous avertir que les Argiens eux-mêmes avaient dressé, « à Delphes », les statues de leurs athlètes, bénéficiaires du célèbre record : « Ἀργεῖοι δὲ στρέων εἰκόνας ποιησάμενοι ἀνέθεσαν ἐς Δελφοὺς ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων ». (I, 31).

On retiendra la mention peu spéciale du motif, qui n'autorisait peut-être pas, tout de même, une traduction aussi vague que celle du texte anglais de *Delphi* : « Because they had been excellent men » (1). J'essayerai plus loin d'interpréter la phrase. Notons aussi dès maintenant, qu'Hérodote, qui connaissait Delphes, et y avait probablement encore vu les statues bien en place (2), n'a pas cette fois, — tant s'en faut, — précisé aussi exactement qu'à Délos, par exemple, pour la θήκη et le στῆμα des Vierges hyperboréennes (3), la position des monuments qu'il nous signalait. Le noble hasard des fouilles, — qui a fait retrouver en 1893 les deux *Couroi*, — a réparé, il est vrai, l'effet de cette négligence. Il l'a réparé, mais en partie ; car, que faisaient au juste, dans le *hiéron* apollinien, les jumeaux gaillards d'Argos, si aptes à traîner un char lourdement garni pendant 45 stades ? Etaient-ils, dans un sanctuaire prophétique, honorés tout au juste pour leur exceptionnelle performance (?), ou plutôt pour leur piété, dite filiale, ou simplement — ce qui serait là, certes, assez bizarre ! — à titre d'Olympioniques, illustration d'Argos, leur patrie ? Il n'est guère étonnant que le silence imprévu d'Hérodote ait provoqué maintes discussions, parfois un peu vaines, engagées par la philologie moderne ; elles eussent visé à mieux établir le pourquoi de la consécration. La réputation des Jumeaux n'a guère souffert en tout cas, de ces débats, puisque, en certains écrits, et à la suite de quelques hypothèses plus audacieuses que les autres, les deux jeunes hommes têtus, aux faces débonnaires et un peu mornes,

Sculpture, t. IV, 1er fasc., 1909, p. 5 sqq. ; *id.*, *CRAI*, 1924, p. 149-154 (en dernier lieu).

(1) F. Poulsen, p. 95.

(2) Th. Homolle, *CRAI*, *l. l.*

(3) *BCH*, XLVIII, 1924, p. 217 sqq. (Ch. Picard et J. Replat) ; cf. Th. Homolle, *l. l.*, p. 154 (sur la véracité d'Hérodote).

Digitized by Google

au corps d'une carrure presque animale, ont failli devenir quasiment des fondateurs de religion ! Ne les a-t-on pas un jour supposés de naissance delphique, et dignes d'avoir propagé, de Delphes à Argos, ou *vice versa*, le culte de la Mère des dieux ? (1).

Cet embarras des modernes suffisait pour autoriser à revenir quelque peu sur une histoire qui est peut-être à la fois plus simple, et moins banale, qu'on n'avait pensé. Notons avant de quitter provisoirement le terrain de Delphes, les indications précises données là par l'exhumation archéologique :

Les deux *Couroi* ont été découverts dans les ruines du village byzantin (?) qui s'était installé au Moyen Age vers la boucle de la voie sacrée, aux environs du Trésor d'Athènes ; quelques pauvres sépultures en rappelaient encore par là, assez récemment, la trace, au-dessus du sol antique. Les Delphiens de jadis ont sauvé la plus intacte des statues, sans le vouloir ; car ils l'avaient prise et placée comme un étai, pour appuyer le mur transversal qui coupait un ravin des terrasses supérieures du sanctuaire; là un torrent descendu se frayait passage à la saison des pluies — ... et des ruines ! — entre les anciens Trésors de Syracuse et Potidée, d'un côté, le Trésor d'Athènes par ailleurs. L'autre *Couroi* a été exhumé « quelques mètres plus bas, au tournant même de la voie, devant l'ancien Trésor des Boétiens », dit M. E. Bourguet, témoin principal de la découverte (2).

Ainsi, les deux statues avaient été *déplacées*, puisque l'une d'elles, au moins, fut un jour utilisée matériellement, après l'ère des ravages ; mais leur taille (2 m 35), et le poids du marbre interdisent bien de penser, soit qu'on ait pu les remuer beaucoup — il eût fallu pour cela la force de Cléobis et de Biton eux-mêmes ! — soit surtout que ces effigies aient dû, au Moyen-Age, être traînées, par de pauvres manœuvres, autrement *qu'en descente* sur la pente du *hiéron*. Il y donc toute probabilité pour qu'elles aient été éri-

(1) C. Robert, *Archäol. Miszellen, Münch. Sitzüngsber. (Abhandl.)*, 1916, 2 ; cf. R. Herzog, dans E. Horneffer, *Der junge Platon*, Giessen, 1922, 1, p. 159.

(2) E. Bourguet, *l. l.*, p. 93 sqq. ; cf. le plan annexe ; cf. aussi Th. Homolle, *Fouilles de Delphes, Sculpture*, p. 5, fig. 5.

Digitized by Google

gées jadis, et d'abord, *un peu au-dessus de la région occupée par le Trésor d'Athènes et ceux voisins, à l'Ouest.* J'indiquerai à la fin de cette étude quel intérêt a la première constatation.

⁂

Venons maintenant au texte même d'Hérodote, qui mérite, quoique fort classique, d'être — encore une fois ! — transcrit et analysé. Je dois avertir que je ne suis pas, certes, le premier à avoir remarqué la singulière incertitude que révèlent plusieurs détails de l'historiette contée ; M. Leo Weber, en particulier (1), a déjà signalé sur plusieurs points les difficultés qu'on rencontrerait si l'on voulait accepter d'interpréter à la lettre, et traditionnellement, le récit de cet exploit, supposé de « piété filiale ».

L'impression est, en vérité, celle d'une anecdote peut-être mal comprise dès l'origine, — les statues delphiques étant antérieures de plus d'un siècle, — et que, selon les lois de l'imagination populaire, la verve tour à tour rationaliste ou romanesque des Grecs aurait fait petit à petit fructifier : le récit paraît mélangé, peu clair, hésitant. Solon vient de raconter à Crœsus l'histoire de Tellos l'Athénien, qu'il prétend, en sa sagesse austère, juger plus heureux que le puissant tyran lydien lui-même. Invité à citer un autre exemple de félicité parfaite, il continue à décevoir imperturbablement son hôte un peu dépité, en nommant en seconde ligne « Cléobis et Biton » :

Hérodote, 1, 31 :

1 « Ὁ δὲ (Solon) εἶπε · « Κλέοβίν τε καὶ Βίτωνα. Τούτοισι γὰρ ἐοῦσι γένος Ἀργείοισι βίος τε ἀρκέων ὑπῆν καὶ πρὸς τούτῳ ῥώμη σώματος τοιήδε · ἀεθλοφόροι τε ἀμφότεροι ὁμοίως ἦσαν, καὶ δὴ καὶ λέγεται ὅδε ὁ λόγος · ἐούσης ὁρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι,
2 ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγεϊ κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὥρῃ · συγκλη-
ὀμενοι (2) δὲ τῇ ὥρῃ οἱ νεηνίαι ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην

(1) *Philol. Wochenschr.*, 17 avril 1926, p. 423-429.
(2) Qq. textes : ἐκκλητόμενοι.

Digitized by Google

εἶλκον τὴν ἅμαξαν, ἐπὶ τῆς ἁμάξης δὲ σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ, σταδίους δὲ πέντε καὶ τεσσεράκοντα διακομίσαντες ἀπίκοντο ἐς τὸ ἱρόν. Ταῦτα δέ σφι ποιήσασι καὶ ὀφθεῖσι ὑπὸ τῆς πανηγύριος, τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, διέδεξέ τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἷων τέκνων ἐκύρησε. Ἡ δὲ μήτηρ περιχαρὴς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στᾶσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος, εὔχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι, τοῖσι ἑωυτῆς τέκνοισι, οἵ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστι. Μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχήθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἱρῷ οἱ νεηνίαι οὐκέτι ἀνέστησαν, ἀλλ' ἐν τέλεϊ τούτῳ ἔσχοντο.

Ἀργεῖοι δὲ σφέων εἰκόνας ποιησάμενοι ἀνέθεσαν ἐς Δελφοὺς, ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων. »

Voici la traduction qu'on pourrait donner de ce passage :

« Solon reprit : « Un autre exemple est celui de Cléobis et de « Biton. Car à ceux-ci, qui étaient, pour la naissance, Argiens, « la nature avait donné une vie aisée, et, en outre, une force cor- « porelle qui était telle que voici. Tous les deux avaient été pareil- « lement vainqueurs dans les jeux ; mais, de plus, *on raconte l'his- « toire suivante* (1) : comme il y avait chez les Argiens, une fête « en l'honneur d'Héra, il fallait coûte que coûte que *leur* mère (2)

(1) On notera le mot λόγος. Hérodote ne dit pas sans doute que ce λόγος fût ἱερός. Mais il ne dit pas le contraire, non plus.

(2) J'avais pensé (ici et l. 14 du texte) à une suppression, ou transformation possible du mot [αὐτῶν]. On eût ainsi entendu *la Mère des Argiens*, la déesse-mère d'Argos, ce qui n'est peut-être pas impossible grammaticalement, étant donné le rapprochement de τοῖσι Ἀργείοισι et du : αὐτῶν. Les νεηνίαι — il le faut bien constater ! — *ne sont pas mentionnés dans la phrase même*, et il est curieux qu'ils ne reparaissent que plus loin. Le texte d'Hérodote, tel qu'il nous est parvenu dans l'ensemble, n'est pas intangible, et appellerait, en bien des cas, des corrections, qui, parfois, s'imposent impérieusement. On sait que les onze mss. existants appartiennent en fait à *deux familles* (*florentine*, *romaine*), *qui remontent au même archétype perdu*. N'ayant pas fait moi-même l'examen paléographique, je ne puis prétendre prouver, ou que αὐτῶν est une glose maladroite de copiste influencé par la tradition — ce qui reste

Digitized by Google

« fût transportée au *hiéron* sur un chariot attelé (ζεῦγος) ; et, pour « cela, les bœufs n'étaient pas revenus à temps du pâturage ; « contraints par l'heure, les jeunes gens, s'étant attelés eux-mêmes « sous le joug (ζεύγλη), tirèrent le chariot (ἅμαξα), et sur celui- « ci fut transporté par eux *la mère* ; ayant parcouru 45 stades, « ils arrivèrent de la sorte au *hiéron*. Après qu'ils eurent fait « cela, et que toute la Panégyrie l'eût vu, la fin de la vie la meil- « leure leur échut ; avec leur exemple, le dieu (1) révéla qu'il « est préférable pour un homme de mourir plutôt que de vivre. »

Le récit eût pu s'arrêter là, mais Hérodote reprend : « Car, « d'une part, les Argiens, les entourant, disaient bienfaisante « la force des jeunes gens ; et les Argiennes vantaient le bonheur « de *leur* mère (2) qui avait obtenu de tels fils. Or celle-ci, qui « était comblée de joie, et par l'exploit et par la renommée ac- « quise, *s'étant tenue debout en face de la statue*, fit une prière « pour Cléobis et Biton, comme étant ses enfants qui l'avaient « grandement honorée ; et elle demandait à la déesse de leur don- « ner ce qui est, pour l'homme, le meilleur à obtenir. Après « cette invocation, quand ils eurent sacrifié, puis participé au ban- « quet rituel (3) de la cérémonie, s'étant endormis tous deux « dans le sanctuaire même, les jeunes gens ne se réveillèrent « jamais plus ; c'est ainsi qu'ils furent pris par la mort. Et les

possible —, ou même que le texte a pu porter, par exemple : ΜΗΤΕΡΑ (ΡΑ)ΘΕΩΝ, mal transcrit, ce qui expliquerait bien des choses. Dans le cas le plus défavorable à la faculté critique d'Hérodote, — c'est-à-dire en gardant le passage tel quel, comme on m'a conseillé de le faire — il reste à admettre, hélas ! que l'historien aurait été un des premiers de ceux qui ont dénaturé, mal à propos, l'aventure.

(1) Il peut s'agir d'Apollon delphique, ce qui justifierait le placement des statues dans le *hiéron* phocidien.

(2) Quelques auditeurs de ma communication, le 26 nov. 1927, se sont déclarés très frappés de la répétition, à cette place, de l'expression : τὴν μητέρα αὐτῶν. Ils en concluaient à l'impossibilité de corriger le texte plus haut, l. 5 (cf. ci-dessus, p. 369, n. 2). Je relate cet avis, mais sans le partager tout à fait, je l'avoue.

(3) Sur le mot εὐνοχήθησαν et sa valeur religieuse, cf. en dernier lieu, P. Roussel, *BCH*, LI, 1927, p. 123 sqq. (notamment, p. 131 sqq.) Le banquet de l'Héraeon d'Argos est un acte « mystique » ; on sait qu'il existait un *télestérion* dans le célèbre sanctuaire.

Digitized by Google

« Argiens, ayant fait leurs statues, les consacrèrent à Delphes, « comme celle d'hommes *devenus des bienheureux.* »

Le texte ainsi littéralement traduit, et non corrigé, ne permet pas, j'en conviens, d'affirmer qu'Hérodote eût compris, bien au juste, l'exploit des Jumeaux : je ferai voir, bientôt, que cet exploit avait consisté, un jour de fête, à porter pendant huit kilomètres sur un chariot rituel, à la place des bœufs de l'attelage sacré, une lourde statue de la *Mère*, amenée d'Argos à l'Héraeon, pour une « théoxènie », comme nous savons qu'il en existait en maints sanctuaires. L'εὐσέβεια des deux athlètes (les sportifs ont toujours été des « craignant-dieu » !) leur aurait ainsi valu de quitter prématurément la terre, en vertu du seul et vieux *tabou* que suggérait précisément Usener, dès 1901, — mais mal à propos : pour la tradition, combien déformée, où Cléobis et Biton firent figure, plus tard, de fils d'une prêtresse ! (1). Notons déjà, en tout cas, qu'*Hérodote n'a mentionné nulle part cette prétendue qualité de la mère des Jumeaux* ; cela suffirait à faire apparaître tout l'embarras essentiel de son récit, nettement divisé en deux parts, la seconde adventice. Quelle apparence y a-t-il qu'une simple Argienne, *sans prêtrise*, eût été si indispensable à la cérémonie de l'Héraeon ? (2).

Les modernes commentateurs d'Hérodote — qui, en certains cas, n'hésitent pas à « compléter » Hérodote, dans leurs notes, à l'aide de Cicéron, voire de Plutarque ! (3) — n'ont guère songé, même récemment, à rapprocher du prétendu récit fait à Crœsus par Solon, l'inscription *antérieure* des bases delphiques. N'est-ce pas grand dommage, puisque nous avons ce premier texte, le plus sûr, le plus rapproché par sa date des faits à interpréter ? Or, voici ce que le regretté Th. Homolle, en dernier lieu, — et en connaissance de cause, après de multiples tâtonnements, — a proposé pour le mémorial inscrit sur chaque σφέλας des *Couroi* jumeaux (4) :

(1) Usener, *Rhein. Mus.*, LVI, 1901, p. 495 sqq. (cf. ci-après).
(2) Le texte y insiste, l. 5 : ἐόσε πάντως.
(3) Cela arrive même à Stein, dont l'édition est justement célèbre.
(4) *CRAI*, 1924, p. 149 sqq.

Digitized by Google

[Κλεοβις και Βι]τον ταν ματαρα (1)
σταδιος [τετροqοντα] ?
[πεντ]ε αγαγον τοι δυγοι [huποδυντες] ?
. . . μεδες εποιεε hαργειος (2).

Rien de plus et c'est fort bref. En ce document primordial, on le voit, aucune mention nettement indicatrice de piété *filiale*. Il est vraisemblable, — je le crois de plus en plus, — qu'Hérodote avait pu ne faire que « paraphraser » à distance, et à sa façon, un si bref *constat*, déchiffré sur la base des statues mêmes du sanctuaire. Les « exégètes » officiels, ou quelques « mystagogues » bénévoles lui avaient-ils raconté, de leur côté, autre chose, notamment de quoi l'induire en erreur, pour son interprétation des faits ? Ce n'est pas certes impossible, mais ce n'est pas certain.

La tradition, dépouillée de toute exégèse déformatrice, substitua encore, en tout cas, librement : au moins dans certains cercles, longtemps après. L'*Axiochos*, par exemple, ne raconte-t-il pas presque semblablement la mort des Jumeaux, *immédiatement d'ailleurs, après celle, divine aussi, de Trophonios et d'Agamédès* ? Des deux côtés, l'emprunt avait été fait sans doute à des sources sacerdotales officielles, où les cas de « mort sacrée » avaient été rapprochés dûment :

367 C : « Οἵ τε τῆς Ἀργείας Ἥρας ἱερεῖς, ὁμοίως εὐξαμένης αὐτοῖς τῆς μητρὸς γενέσθαι τι τῆς εὐσεβείας παρὰ τῆς Ἥρας γέρας, ἐπειδὴ τοῦ ζεύγους ὑστερήσαντος ὑποδύντες αὐτοὶ διήνεγκαν αὐτὴν εἰς τὸν νεών, μετὰ τὴν εὐχὴν νυκτὶ μετήλλαξαν. »

Ce texte est, à mon avis, capital : et par la mention qu'il fait d'abord de la *prêtrise* de Cléobis et de Biton eux-mêmes ; et peut-être par l'absence de toute allusion à une mère *humaine* ; car il est assez possible que τῆς Μητρὸς εὐξαμένης, l. 1-2, doive être entendu au sens *de la déesse*. L'*Axiochos*, faux dialogue platonicien.

(1) Pour cette forme dialectale, Th. Homolle avait précisément rapproché le nom de la *Matar Kubile* phrygienne ; *l. l.*, p. 152 ; cet appel au monde divin n'est-il pas instructif ?

(2) L'article cité des *CRAI* justifie les restitutions.

Digitized by Google

sans doute issu d'une officine d'Alexandrie, a été quelquefois replacé jusqu'au IIIe s. ; mais de solides arguments permettent de le dater plus sûrement de la seconde moitié du Ier siècle avant notre ère (1). Il nous apporte même ainsi, bien avant l'inscription de la hiérophantide éleusinienne que j'aurai à citer plus loin, un précieux témoignage sur la persistance de ce qu'on pourrait appeler, dans l'affaire argienne, la simple doctrine, officielle et sacerdotale.

C'est à une version plus romanesque, pourtant, de l'aventure que toute la suite des générations post-classiques devait aller plutôt adhérer. Nous le voyons bien, *dès le second siècle avant notre ère*, et par un récit de Polybe, et — quasi parallèlement —, par l'interprétation donnée à certains reliefs qui décorèrent, semble-t-il, dans Cyzique, le temple d'Apollonis de Pergame, reine héroïsée après sa mort ; plus précisément, le tambour inférieur d'une des *columnae caelatae* de l'édifice :

Citons d'abord le texte de Polybe (2) :

Il s'agit de la visite solennelle faite à Cyzique par les fils d'Attale Ier, entourant leur mère :

« Πλὴν οἵ γε περὶ τὸν Ἄτταλον ἐν τῇ παρεπιδημίᾳ καλὴν περιεποιήσαντο φήμην, ἀποδιδόντες τῇ μητρὶ τὴν καθήκουσαν χάριτα καὶ τιμήν. Ἄγοντες γὰρ ἐξ ἀμφοῖν ταῖν χεροῖν μέσην αὐτῶν τὴν μητέρα, περιῆσαν τά θ' ἱερὰ καὶ τὴν πόλιν μετὰ τῆς θεραπείας. Ἐφ' οἷς οἱ θεώμενοι μεγάλως τοὺς νεανίσκους ἀπεδέχοντο καὶ κατηξίουν · καὶ μνημονεύοντες τῶν περὶ τὸν Κλέοβιν καὶ Βίτωνα συνέχρινον τὰς αἱρέσεις αὐτῶν, καὶ τὸ τῆς προθυμίας τῆς ἐκείνων λαμπρὸν τῷ τῆς ὑπερογῆς τῶν βασιλέων ἀξιώματι συναναπληροῦντες. »

Presque parallèlement à ce passage caractéristique — la reine Apollonis, grecque cyzicène, épouse d'Attale Ier, n'est morte, comme il semble, que vers 166 av. J.-C., — on mettrait, — s'il

(1) Cf. par exemple, avec une bibliographie des discussions engagées à ce sujet : J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927, p. 289, n. 2.

(2) Ed. Buttner-Wobst, IV, p. 120-121 (XXII, 19-21 = 201. 23) ; Coll. Didot 23, 18, 7 (excerptum Valesianum).

Digitized by Google

exista jamais ! — le décor de l'un des reliefs ciselés au bas d'une colonne de Cyzique, décrit littérairement par l'*Anthologie Palatine* (1).

Le temple en question avait été édifié, nous dit-on, par les quatre fils reconnaissants de la reine héroïsée ; du moins à leur instigation et à leurs frais. Non sans intention, la décoration des στυλοπινάκια (2), perdue, mais signalée en détail, selon les procédés de l'ἔκφρασις, par les épigrammes de l'Anthologie, — si l'on accepte que le temple ait réellement été bâti ! — aurait assemblé divers exemples, mystiques ou historiques, de piété filiale. Il ne serait pas surprenant que cette fondation pieuse eût pu faire progresser la méprise romanesque, en ce qui concerne l'histoire de Cléobis et Biton ; telle déformation du récit devait flatter les Attalides, gens d'origine assez douteuse, qui, du moins, avaient l'esprit de famille, sauf dans les cas graves, bien entendu (3). Le texte de Polybe ci-dessus rappelé montra qu'ils ne dédaignaient certes pas les manifestations théâtrales de bonne entente. Le nom de Cydippé, qui aurait été la mère des athlètes argiens, nous est donné en cette occasion : à ma connaissance, *pour la première fois* :

Οὐ ψευδὴς ὅδε μῦθος, ἀληθείηι δὲ κέχαστται
Κυδίππης παίδων εὐσεβίη σ' θυσίην.
ἡδυχαρὴς γὰρ ἔην σκοπὸς ἀνδράσιν ὧριος οὗτος,
μητρὸς ἐπ' εὐσεβίηι κλεινὸν ἔθεντο πόνον.
χαίροιτ' οὖν ἱεροῖσιν ἐπ' εὐσεβίηι, κλυτοὶ ἄνδρες,
καὶ τὸν ἀπ' αἰώνων μῦθον ἔχοιτε μόνοι (4).

Il paraît évident, d'après cela, qu'au moins déjà les décorateurs (?) du temple de Cyzique durent comprendre l'histoire de

(1) III, 18. O. Benndorf, *De Anthologiae graecae epigrammatis quae ad artes spectant*, Leipzig, 1862 ; P. Vitry, *Rev. arch.*, 1894, I, p. 315 sqq. (la question de l'authenticité est non pas traitée là, mais signalée, p. 317).

(2) *REA*, XXIX, 1927, p. 255 sqq. ; cf. p. 269-270. J'ai expliqué là le sens du mot.

(3) On le vit assez, par exemple, sous Eumène II, quand les Romains essayèrent de pousser contre lui un de ses « frères pieux » ; cf. M. Holleaux, *REG*, XXXVII, 1924, p. 305 sqq. (décret des Ioniens).

(4) Cf. L. Weber, *l. l.*, p. 424, n. 1.

Digitized by Google

Cléobis et de Biton comme celle de simples héros de la piété filiale. Avait-on vu, dès alors, pourtant, contester le souvenir de la première tradition, celle des bases delphiques ? Assurément non, et c'est ce qui expliquera la réapparition dans l'*Axiochos*. Je signalerais, à ce sujet, la curieuse mention, trois fois répétée ici, de l'εὐσεβίη, et surtout, v. 2, l'εὐσεβίη σ' θυσίην, qui doit donner à penser que le vieux λόγος sacerdotal résistait à ceux qui avaient entrepris de le transformer à plaisir (1). Un tel sacrifice n'aurait rien à voir avec l'historiette du transport ; il nous rappelle ici, d'après Hérodote, l'offrande des Jumeaux avant le banquet mystique ; et cela est plus que curieux. Je crois volontiers, pour ma part, que le second siècle « hellénistique » a dû commencer à *romancer* l'aventure des fils de Cydippé, à Pergame peut-être. Cela certes, ne serait pas trop inattendu des tendances littéraires d'une telle période. Notons-le bien. Il y aurait eu ici, comme ailleurs, — et en de nombreux cas alors, — « *humanisation* » sentimentale et spirituelle d'une légende primitive, trop empreinte (pour plaire à des raffinés) du déterminisme des premiers âges, de la dureté de « χρόνιοι νόμοι » (2), et, dirait-on, de la fatalité des cruels *tabous*, impitoyables même aux dévôts : n'avaient-ils pas été posés par des « dieux jaloux », prompts à distribuer aux meilleurs la cécité, la folie, ou la mort ?

N'est-ce pas, au vrai, une aventure « bien hellénistique », dans l'esprit des mythologies galantes, que celle de cette Cydippé, au nom significatif et nouveau ? (3) Prêtresse négligente, venue peut-être en fraude à Argos, elle risque un jour de manquer une fête officielle, pour laquelle elle s'est mise en retard, et elle ne se tire d'affaire tout de même, au dernier moment, que grâce à la vigueur sportive de deux grands garçons, bénévole-

(1) Remarquer aussi les précautions prises par le premier vers et le dernier ; on n'affirmerait pas si bien l'authenticité, l'ancienneté du mythe transformé, s'il n'y avait pas eu débat possible sur le sujet.

(2) Le mot est dit par l'Athéna de Callimaque, à Chariclo dont elle vient elle-même d'aveugler le fils : cf. Εἰς λουτρὰ τῆς Παλλάδος, v. 98.

(3) Κυδώ, Ἵππος : renommée pour ses « chevaux » (qui sont ici ses fils ?) ; cf. Hérodote, *l. l.*, l. 15 ; φήμη.

Digitized by Google

ment devenus ses porteurs improvisés de « palanquin ». Mais on oublie trop que pour *deux* ἀεθλοφόροι, il n'était guère épuisant, ni tellement athlétique, de faire faire ensemble à leur mère, au pas, huit kilomètres sur une voie sacrée, dans un pousse-pousse de fortune. L'exploit sportif eût été à beaucoup près au-dessous de celui du coureur de Marathon...

C'est ce que C. Robert a bien vu, des premiers, en 1916 (1). Il s'en prenait peut-être un peu trop à Hérodote, de ne nous avoir pas raconté une anecdote « historique ». J'ai marqué que nous n'étions pas sûrs d'avoir le texte primitif, et qu'un mot ôté ou corrigé rapprocherait singulièrement le récit des *Histoires* de l'inscription, si nue, des bases delphiques. C. Robert, du moins, a su deviner que la tradition antique avait progressivement déformé à plaisir l'exploit des Jumeaux d'Argos. La mère qui avait voyagé sur le chariot des athlètes n'était point, d'abord, une mère humaine : *c'était une Mère divine,* représentée par une statue de pierre, l'ἄγαλμα d'Hérodote.

Il me semble pouvoir ci-après le prouver, en écartant, il est vrai, tout le reste des conjectures de C. Robert. Ce savant hésitait entre Léto et *Déméter*. Je crois avoir trouvé la preuve que c'est le second nom qu'il faut définitivement retenir, et que l'aventure de Cléobis et de Biton, dépouillée du roman adventice de la « piété filiale », avait mis en rapport, *originairement*, les deux athlètes avec la déesse des mystères éleusiniens. C'est envers elle qu'ils furent εὐσεβεῖς, et c'est par elle, prématurément, qu'ils moururent, mais en récompense ; entendons : qu'ils furent immortalisés. Cléobis et Biton ont été, à Argos, des initiés devenus « bienheureux » par leur foi. Expliquant leur destinée, à propos des statues de Delphes, M. E. Bourguet avait écrit : « Ceux qu'aiment les dieux meurent jeunes » (2). Je n'ai pas besoin de rappeler que mouraient aussi, du moins, — et par l'effet d'un des plus vieux principes cultuels du monde antique, — ceux qui avaient bâti le temple, ou, comme Agamédès et Trophonios, l'*ady-*

(1) *Archeol. Miszellen. l. l.* 1916, 2.
(2) *Ruines de Delphes*, p. 96.

Digitized by Google

ton, touché l'arche sainte, voire simplement, comme ici, *porté certains* ἱερά. Ayant participé ainsi du divin, devenus ἄριστοι, ou, si l'on veut, trop peu humains pour la terre, ces « bienheureux » avaient droit, bon gré malgré, à l'immortalité par l'apparent sommeil de la mort. Les cas significatifs, en cet ordre d'aventutures, ne manquent point. Il ne m'a pas paru indispensable d'en constituer ici toute une liste ; mais je ne saurais trop insister sur la valeur, déjà soulignée, du rapprochement si fréquent fait, par les Anciens, avec l'aventure de Trophonios et d'Agamédès. Nous allons en revoir d'autres exemples.

Avant de présenter en détail la démonstration attendue, je dois encore signaler qu'on trouverait près des plus crédules, au 1er siècle avant notre ère, et plus tard même, la trace des enrichissements spontanés et constants de la légende devenue *filiale*.

C'est le cas, par exemple, dans un passage des *Tusculanes* de Cicéron (1), qui docilement, lui aussi, ne manque pas de nommer *prêtresse* la mère humanisée des héros pieux.

De Plutarque à son tour, nous n'attendions guère moins que la confirmation du sens diminué de l'exploit. Et ceci est une preuve qu'à Delphes même — sanctuaire où l'on eût dû pourtant mieux connaître la primitive légende ! — la version romanesque avait enfin triomphé, au moins pour les naïfs.

L'historiette de Cléobis et de Biton a été par deux fois mentionnée dans l'œuvre de Plutarque : tout d'abord, dans la *Consolatio ad Apollonium*, 14 (éd. Paton-Wegehaupt-Pohlenz) : texte qui se rapproche de celui des *Tusculanes*, et à propos duquel M. L. Weber (2) n'a sans doute pas eu tort d'observer qu'il marquerait les traces d'une source distincte d'Hérodote. La mère des héros est signalée là comme prêtresse, *bien qu'elle ne soit pas, cette*

(1) I, 47. Le texte parle de *jumenta*, comme attelage prévu pour le transport. Sitôt après, nous est innocemment recontée, à nouveau, l'histoire de la mort de Trophonios et d'Agamédès, qu'il était donc toujours d'usage, à cette époque, de comparer, même sans bien comprendre (cf. l'*Axiochos*, sans doute peu éloigné dans le temps ; ci-dessus, p. 372).

(2) *Phil. Woch.*, *l. l.* — Il ne m'a pas paru nécessaire, en raison du commentaire de L. Weber, de replacer ici sous les yeux du lecteur le passage même de Plutarque.

Digitized by Google

fois nommée ; ce qui est plus spécial et caractéristique, c'est qu'il a été là à nouveau question, au lieu du char à bœufs des traditions antérieures, d'une ἀπήνη à attelage de mulets, déformation que le nom même de Cydippé aurait bien pu entraîner (1).

Nous avons, par ailleurs, un autre passage, moins connu, des *Fragments* (2), conservé par Stobée, et qui méritait peut-être plus directement d'être utilisé ici, car il allègue une épigramme, différente de celle de l'*Anthologie Palatine*, où l'aventure des Jumeaux argiens a été à nouveau commentée en un sens instructif. Le passage suit d'ailleurs — encore une fois ! — un récit de la mort miraculeuse de Trophonios et d'Agamédès, — récit conforme à celui de la *Consolatio* (où il fait suite à la légende argienne), mais abrégé :

Ἔτι δὲ Κλέοβις καὶ Βίτων, Κυδίππης (3) τῆς μητρὸς αὐτῶν εὐξαμένης τῇ Ἥρᾳ δοῦναι τοῖς παῖσιν ὅπερ ἂν εἴη κάλλιστον, ὅτι ἑαυτοὺς ὑποζεύξαντες τὴν μητέρα εἰς τὸ ἱερὸν ἀνήγαγον, τὸν βίον παραχρῆμα κατέστρεψαν · εἰς οὓς καὶ τοιόνδε τις ἐπίγραμμα (4) πεποίηκεν ·

Οἵδε Βίτων Κλέοβίς τ' ἐπὶ σώμασιν οἰκείοισιν
ζεύγλην ζευξάμενοι (5), μητέρα ἣν ἀγέτην
Ἥρας εἰς ἱερόν · λαοὶ δέ μιν ἐζήλωσαν
εὐτεκνίας παίδων. Ἡ δὲ χαρεῖσα θεᾷ
εὔζατο παῖδε τυχεῖν τοῦ ἀρίστου δαίμονος αἴσης.
οὕνεκ' ἐτίμησαν μητέρα τὴν σφετέρην.
Αὐτοῦ δ' εὐνηθέντε, λίπον βίον ἐν νεότητι,
ὡς τόδ' ἄριστον ἐὸν καὶ μακαριστότατον.
[τὸ αὐτὸ καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς Ἱστορίας] (6)

(1) Ci-dessus, p. 375, n. 3. Lucien, *Charon*, 10, parle aussi de l'ἀπήνη et des fils de la « prêtresse argienne ».

(2) Éd. Dübner (Didot), 1855, p. 42 (XXVII, VII ; cité par Stobée, *Floril.*, CXX, 23).

(3) Le nom de la mère ne figurait pas dans la *Consolatio*, je l'ai dit.

(4) La formule ferait penser que Plutarque cite plus ou moins de mémoire.

(5) Dans ces détails, subsistent quelques souvenirs du texte des bases delphiques, et de celui d'Hérodote ; *id.*, plus loin, pour le vers 5 (τοῦ ἀρίστου δαίμονος), et au vers final (τόδ' ἄριστον).

(6) Cette glose pourrait être de Stobée.

Digitized by Google

Il est un peu surprenant que les érudits modernes, si intéressés parfois à la vie légendaire des Jumeaux d'Argos, n'aient guère cherché jusqu'aujourd'hui à préciser la date des additions faites successivement au récit de la célèbre — et à la fin, si banale ! — aventure (1). Dans le médiocre article *Biton* de la *Real-Encyclopaedie* (Pauly-Wissova, 1899), Toepffer ne donne-t-il pas Hérodote lui-même comme attestant déjà le nom de Cydippé ? H. Usener, de son côté, écrivait encore dans le *Rhein. Mus.*, LVI, 1901, p. 495 sqq. (2), mélangeant une théorie pénétrante et juste à une exégèse quelque peu superficielle :

« Celui qui a eu le bonheur supra-terrestre de *porter les dieux* ne peut plus vivre longtemps, car il est trop divin pour demeurer sur la terre ; ainsi arriva-t-il pour Cléobis et Biton, après qu'ils eurent transporté eux-mêmes *la prêtresse* leur mère au temple de Héra » (3). Mais le récit d'Hérodote, je l'ai fait constater, n'accordait nullement lui-même à la mère des deux athlètes des fonctions sacerdotales, et l'historien d'Halicarnasse ne dit pas non plus qu'elle eût porté en ses bras, par exemple, une statue de la divinité, alors que, grâce à ses fils, elle vint, paraît-il, d'Argos à l'Héraeon. Aussi bien, H. Usener ne s'est pas posé une question pratique : qu'eût fait dans la ville lointaine — à huit kilomètres de son temple ! — au matin de la fête, la mère des héros, quand nous savons que les prêtresses d'Héra étaient toutes logées dans le sanctuaire même, où l'une d'elles, un jour, alluma l'incendie ? (4) L'archéologie moderne n'a pas manqué de découvrir à l'Héraeon de

(1) Je n'ai pas, bien entendu, prétendu tout citer. Hygin. *Fabulae*, 254, connaît toujours Cydippé pour mère de Cléobis et Biton ; il raconte l'anecdote, en n'ajoutant que le détail de la mort des bœufs (id. Servius, *ad Vergil. Georg.*, III, v. 532) et... le péril de mort de la mère.

(2) = *Kleine Schriften*, IV, p. 395. On ajouterait ici les noms de maints commentateurs d'Hérodote, dont j'ai dit combien la méthode d'exégèse était parfois surprenante. Certains ont cru devoir discuter sur la question — fort académique ! — de savoir si la prêtresse Cydippé ne se serait pas appelée plutôt ou Théano, ou Chrysis ! Du moins, cette incertitude de nom est-elle elle-même instructive.

(3) Cité par L. Weber, *l. l.*, p. 423.

(4) Pausanias, II, 17. L'imprudente se nommait Chrysis (ci-dessus, n. 2). Elle se réfugia à Tégée, dans l'Asyle d'Aléa Athéna.

Digitized by Google

ces « habitations sacerdotales » dont elle est un peu prodigue, lorsque nulle présomption ne vient permettre d'identifier plus sûrement un édifice, énigmatique, d'un *temenos* sacré (1). H. Blümner, d'ailleurs, avait à bon droit souligné déjà, de son côté, cette étrangeté de l'interprétation d'Usener (2).

⁂

Je voudrais, en analysant de plus près le récit d'Hérodote sur la mort de Cléobis et Biton ; en comparant d'autres informations explicatives ; en signalant, enfin, les nouveaux indices, sûrs, que nous trouvons aujourd'hui pour fixer le vrai sens à donner à la performance des athlètes pieux, aboutir à retrouver, comme je le proposai, par delà les déformations progressives, la trame première, quasi-historique, et le symbole essentiel de la légende.

Tout d'abord, on consentira à observer que, dans le récit d'Hérodote, l'histoire de Cléobis et Biton est considérée comme racontée par Solon à Crœsus, dans une entrevue, il est vrai, historiquement impossible, mais traditionnelle. Or, elle suivait directement celle de Tellos l'Athénien (I, xxx), qui avait conquis la mort dans les combats entre Mégare et Athènes *pour l'annexion d'Éleusis* ; ce Tellos, on l'avait enterré, dit Hérodote, là même : il jouissait donc de la réputation, au moins chez les Athéniens, d'un héros. πάτριος, de la conquête sacrée. Il me semble que les deux anecdotes, édifiantes, concoururent à peu près au même but, évident : *l'exaltation de la piété attique*, devant un Barbare philhellène, puissant et crédule, fort empressé, nous le savons par Bacchylide et autres, à faire profiter les grands sanctuaires de la Grèce de sa clientèle, et de ses dons ! Si l'on songe au rôle pris par Solon lui-même dans la conquête de Salamine, — elle garantissait à

(1) La maison « des prêtresses » à l'Héracon a été dûment désignée : cf. Ch. Waldstein (Walston), *The Argive Haereon*, 1902-1905, plan des fouilles (édifice carré en tuf, avec cour à péristyle, du VIe siècle) ? G. Fougères, *Guide Joanne*, 1911, p. 409-410.

(2) *Phil. Woch.*, 1916, p. 1598.

Digitized by Google

Athènes, contre Mégare, la possession d'Éleusis, — et si l'on veut bien ne pas oublier que l'homme d'Etat, poète, avait composé aussi précisément un hymne à la Terre-Gé (1), assimilée le plus souvent en son temps à Déméter, — j'y reviendrai ailleurs —, on jugera assez volontiers que l'entrevue plus ou moins légendaire avec Crœsus a eu déjà, du moins dans la tradition grecque, la valeur beaucoup plus réelle d'une tentative de « propagande » sacerdotale, au bénéfice du riche sanctuaire que les Athéniens achevaient alors de dominer, non sans efforts. Solon n'a pas donc nommé au hasard Cléobis et Biton, ses quasi-contemporains. S'ils avaient été, eux aussi, à Argos des initiés bienheureux, leur sort enviable pouvait et devait être présenté à l'édification des fidèles, dans les catéchismes des *teletai*. Il n'y a guère d'embarras à supposer qu'il avait fait l'objet d'un λόγος spécial, au Péloponnèse. Précisément M. L. Weber a soupçonné, à propos du récit d'Hérodote sur les athlètes argiens, que l'inscription des statues delphiques n'avait peut-être pas été l'unique source de l'historien ; et, sans doute, la conception fondamentale exprimée par l'aventure, celle que la mort est pour les hommes meilleure que la vie, devait-elle provenir d'une mystique inspiration ; ce serait-là probablement, dit M. L. Weber, une tradition *argienne*. Pensons ici à l'expression (λόγος) du texte des *Histoires*, suggérant une tradition sacrée, qu'Hérodote aurait connue à Delphes ou ailleurs, puis convertie en son sens.

Tradition argienne ? Histoire éleusinienne ? Je n'en sais rien au juste : pour une autre mort sacrée, — *régulièrement comparée*, on l'a vu, — celle d'Agamédès et Trophonios, la source aurait été dans l'œuvre de Pindare, selon Plutarque (2), donc sans doute :

(1) Cf. Αθηναίων πολ., ch. 12 (texte le plus complet) ; Kathleen Freemann, *The work and life of Solon*, 1926 ; dans l'hymne, « la Terre Noire » est appelée « la grande mère des dieux olympiens » : μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων ἄριστα, Γῆ μέλαινα ; on comparera le titre qu'avait parfois au Peloponnèse Déméter elle-même : *Melaina*.

(2) *Consolatio*, 14 ; cf. Rohde, *Philol.*, xxxv, p. 200 ; U. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Aristote u. Athen*, I, 269. Pindare aurait fait demander par les Béotiens délégués du *Koinon* à Delphes : τί ἄριστον ἐστὶν ἀνθρώποις? Et la *promantis* aurait répliqué que Pindare devait le savoir, s'il était *l'auteur des*

Digitized by Google

béotienne. Qui sait si nous n'avons pas perdu tel ou tel passage correspondant, pour les Jumeaux d'Argos ? Il n'importe pas, d'ailleurs, de trop exactement décider ici. On devine l'existence d'une vulgate officielle, sinon d'un ἱερὸς λόγος, qui, à mon sens, aurait pu être argivo-éleusinien. Tellos et les athlètes y voisinaient, semble-t-il ; Solon déjà l'aurait connu, sinon peut-être célébré !

Voici en fait quelques rapprochements « *éleusiniens* », qui paraissent assez bien éclairer — et par eux seuls peut-être ! — le récit de la vraie prouesse de Cléobis et Biton.

Ἀεθλοφόροι τε ἀμφότεροι ὁμοίως ἦσαν, dit Hérodote (1). Précisément, l'utile Pausanias nous a raconté que sur l'Agora d'*Argos*, il y avait, — outre un relief de date postérieure commémorant l'aventure la plus célèbre des athlètes, celle de la mort bienheureuse (II, 20, 3), — une vieille effigie de Biton *en porteur de taureau* (II, 19, 5) : on l'imaginerait assez, si l'on voulait, d'après le type du Moschophore de l'Acropole d'Athènes. Notons ainsi, tout d'abord, que Cléobis et Biton étaient donc bien *des Argiens* (2) ; il n'y avait pas à se demander — comme on l'a fait, et C. Robert entre autres —, si ce n'étaient pas plutôt des Delphiens, dont l'aventure aurait été faussement transférée à Argos, à cause peut-être de la signature — aujourd'hui si mutilée, — de l'artiste *argien* — (Poly)mèdès (?) ou un autre — qui les avait représentés à Delphes ; à cause aussi de l'impossibilité (?) de rendre vraisemblable, nous dit-on, ailleurs qu'à Argos, en raison de l'indispensable voie sacrée, l'exploit essentiel de cet athlétisme édifiant (3). En fait, à l'époque impériale, l'affaire, restée célèbre

écrits sur Agamédès et Trophonios ; mais en tout cas, il l'apprendrait bientôt. Ainsi, dit le texte, Pindare connut qu'il devait se préparer à la mort proche, et en fait, il trépassa peu après. On relèvera qu'il existait une consécration personnelle de Pindare à la Mère phrygienne, dans le *hiéron* delphique ; *Schol. Pyth.*, III, 137 ; le poète avait-il aussi traité des Jumeaux d'Argos ?

(1) L. Weber (*l. l.*) croit à tort que ces vainqueurs des jeux néméens et pythiques figuraient à Delphes au seul titre d'athlètes, et que leurs statues compteraient ainsi parmi les plus anciennes de celles des vainqueurs de jeux sacrés. On verra bientôt une autre raison, meilleure, de la mise en place des deux effigies retrouvées.

(2) C'est l'avis, déjà, de L. Weber, *Phil. Wach.*, *l. l.*, p. 426.

(3) Mais pourquoi pas à Éleusis, en ce cas ?

Digitized by Google

en *Argolide même*, reparaît encore par allusion sur les monnaies d'Argos : pérennité qui suffit bien pour nous assurer d'une localisation exacte. D'ailleurs, l'inscription de Delphes, celle qu'Homolle a restituée finalement, et le texte d'Hérodote, donnent pareillement une mesure très précise et vérifiable (1) de 45 stades, pour la distance parcourue entre Argos et l'Héraeon ; on n'eût pas fait tellement bien concorder, s'il y avait eu la moindre fantaisie dans la détermination du site de la légende !

La vieille statue de Biton en porteur de taureau, signalée par Pausanias, est fort intéressante, à mon gré. D'autant que le même auteur note comment une tradition cultuelle s'y rattachait, selon laquelle Biton le Fort aurait, lors d'une panégyrie, porté un jour sur ses robustes épaules — d'Argos à [Némée], cette fois — le taureau d'offrande de ses concitoyens, destiné à [Zeus] (2) ; or, un sacrifice du feu (dit « feu de Phoroneus ») était traditionnel, ajoute le Périègète, *près de cette effigie* (3). La source de Pausanias, sur ces points, n'a sans doute pas été antérieure à l'époque hellénistique ; mais ce fait, encore une fois, ne prouverait rien pour ou contre l'ancienneté de la consécration signalée. Je note ici plusieurs indices : tout d'abord le *sacrifice du feu*, instructif, évoquerait pour nous par exemple l'anecdote du jeune Démophon d'Éleusis, que Déméter, chez Céléos son hôte, voulut, dit-on, immortaliser clandestinement par des flambées nocturnes : rappel

(1) Cf. Strabon, VIII, 368 c = 40 stades. M. L. Weber s'est évertué à expliquer cette différence de cinq stades, en suggérant qu'Hérodote songeait au plus ancien Héraeon, et Strabon... au nouveau, qui aurait été plus proche de la ville (Paus., II, 17, 1). Toutes les fouilles ont bien prouvé qu'au contraire l'emplacement de l'Héraeon n'avait jamais sensiblement changé, presque depuis les temps néolithiques.

(2) Il est clair que la tradition relative à Zeus et à Némée n'a été ici introduite qu'en raison du voisinage géographique de ce centre d'athlétisme.

(3) On parlait à ce propos, dit Pausanias, de Phoroneus l'Argien, père d'Amphiaraos, qui aurait été le donateur du feu aux humains, selon certaines croyances, au lieu et place de Prométhée. Ce devait donc avoir été aussi un *Dioblétos*, un *Enelysios* ; on se souviendra ici du fait que le Prométhée d'Eschyle se vante « d'avoir délivré les hommes de l'obsession de la mort » ; *Prom. enchainé*, v. 248 (trad. P. Mazon).

Digitized by Google

un peu aberrant (1) d'un baptême dionysos-orphique, par le feu, et qui disparut des pratiques locales de l'initiation ; on peut penser que, plus anciennement, l'usage aurait existé en Argolide, au temps de la Déméter Mysia. Il faudra bien songer aussi à tous les « fire-festivals » dont l'intérêt a été signalé par M. M.-P. Nilsson, çà et là, au sujet des survivances de la région crétoise ; et, ici, pour ce qui est d'Éleusis, — plus spécialement, — au bûcher de Capaneus, un des compagnons d'Amphiaraos devant Thèbes, bûcher installé, selon les Ἱκέτιδες d'Euripide, dans le *hiéron* même, près du Ploutônion et de la Roche Agelastos ; voire au curieux sacrifice des *Antlétriai* devant le sanctuaire, rite dont j'ai traité ailleurs (2).

D'autre part, comment ne pas penser, à propos du thème de la statue de Biton, à l'*arsis boôn*, qui, elle aussi, faisait partie, je l'ai relevé déjà, du rituel le plus ancien d'Éleusis, et qui évoque certainement, à l'origine, de vieilles pratiques crétoises (3) ?

Si nous examinons maintenant, pour lui-même, le célèbre exploit final des deux athlètes, — en le dégageant de l'interprétation tardive, celle de la litière improvisée, grâce à deux fils prévenants, pour une prêtresse en retard — que remarquerons-nous ? Le voyage *en char à bœufs* d'une femme pressée, s'en allant à la fête, pourrait faire sourire ! Mais entre Éleusis et Athènes, on transportait ainsi même les ἱερά sur la Voie sacrée (22 kilomètres, autrefois), aller et retour, à partir de *l'anactoron* du sanctuaire, au moment de la grande procession du 14 boedromion. Il n'est pas peu intéressant de noter, qu'en pleine époque classique, ce transfert se

(1) J'ai déjà indiqué cela, à propos du problème des origines de Déméter ; cf. *REG*, XL, 1927, p. 364-365.

(2) Pour tout ce qui concerne le culte du feu à Éleusis, et ses affinités crétoises, cf. provisoirement, *REG*, 1927, *l. l.*

(3) *REG*, 1927, *l. l.* On pourrait rappeler ici le rite, spécialement syracusain et si curieux, de la précipitation, en Sicile, d'un taureau, dans le « bassin » où Pluton passait pour s'être un jour engouffré avec sa proie ; ce rite était célébré près de la fontaine Cyané, et on le disait avoir été institué par Héraclès (Diodore, IV, 23 ; Ch. Blinkenberg, *Hades's munding*) ; cf. à Éleusis, la légende du troupeau de porcs d'Eubouleus, et le sacrifice des Antlétriai ; j'ai signalé ailleurs, dans l'article de la *REG* précité, les rapports de Déméter et du taureau.

Digitized by Google

faisait toujours *en char à bœufs* (κομιδῇ τῶν ἱερῶν) (1). Les objets essentiels du culte proprement éleusinien étaient, — je crois l'avoir montré, — assez petits, assez légers (2), et voyageaient fort aisément dans des corbeilles d'osier, à couvercle assujetti par des bandelettes teintes de pourpre. Mais ce n'est là que la pratique *éleusinienne classique*, et qui pouvait bien avoir différé ailleurs et d'abord (3), à Argos notamment, où il y aurait eu transfert, jadis, d'une grande et lourde effigie sacrée (ἄγαλμα). Les chariots d'Éleusis, archaïsants, étaient dits ζεῦγη, et ils étaient à quatre roues pleines (4). Un commentateur de Virgile, Probus, nous a décrit encore ces vétustes *plaustra*, et il précise au présent leur emploi continué : « Adhibitur hoc vehiculum in sacris Caereris arcanae, et id ducunt *boves* » (5). — Pas toujours, néanmoins. En Attique, à la sortie du « défilé mystique », et pour le passage des *Rheitoi*, lacs marécageux, un décret du peuple athénien, en 421 (6), prescrivit de construire un pont sur le Rheitos du côté d'Athènes, « afin que les prêtresses pûssent porter les objets sacrés en toute sûreté ». Ce pont, nous le savons, avait reçu une largeur de 5 pieds (1 m. 48), intentionnellement (7), « pour que les voitures ne le traversâssent pas », dit le décret. Donc, *on descendait là*, et les prêtresses devaient alors porter temporairement, à bras ou sur un brancard, certains objets sacrés, en ce passage difficile. On ne doutera guère, quand on a une fois conféré avec le texte d'Hérodote de telles précautions postérieures, de la vraie valeur sainte attribuée primitivement à l'exploit des Jumeaux. Celui-ci n'était pas commémoré à *Delphes* à simple titre athlétique ; Hérodote n'a pas voulu illustrer les deux frères pour une banale (et facile !) performance filiale (transfert *à deux* d'une charge de 60-70 kil. environ, en char à bœufs, sur une bonne route de deux lieues). De

(1) P. Foucart, *Myst. Eleusis*, 1914, p. 302-305.

(2) *RHR*, XCL, 1927, p. 220-255.

(3) A Andania, il y avait aussi un transfert de ἱερά dans des cistes (IG, V, 1390).

(4) Virgile, *Georg.*, I, 163 : « tarda Eleusinae *Matris* volventia plaustra ».

(5) *Serv. Comm.*, ed. Thilo-Hagen (1902, t. III, 2, p. 358 c.)

(6) *Ath. Mitt.*, 1894, p. 146.

(7) L'écartement des moyeux des chars était au minimum de 1 m. 50.

Digitized by Google

même la statue de l'Agora d'Argos ne rappelait pas, comme C. Robert l'a trop cru (1), une gaillardise de portefaix. Ici ou là, c'est un acte d'*eusebeia*, redoutable, dont on avait voulu magnifier le souvenir ; tout le long de la voie sacrée d'Argos à l'Héraeon, Cléobis et Biton avaient un jour « porté l'arche » ; ils avaient pris volontairement, — peut-être avec une effigie sacrée, de pierre, archaïque, — la précaution que la loi d'Attique imposa seulement plus tard au passage des Rheitoi, pour les frêles corbeilles éleusiniennes, destinées, il est vrai, à n'être maniées, et impunément, que par des femmes, les prêtresses de la Procession d'automne !

On comprend ainsi — mais pas autrement — le rapprochement que faisaient communément les Anciens, du trépas sacré de Cléobis et Biton, de leur aventure mystérieuse et sombre, avec celle, quasi semblable, de Trophonios et d'Agamédès, les bâtisseurs de l'*adyton* delphique, récompensés par la mort : comparaison si caractéristique, qu'il fallait bien tout d'abord éclairer (2).

Mais est-il vraisemblable, — et qu'est-ce qui prouvera, dit-on — que la statue de la Mère d'Argos eût ainsi voyagé sur les chemins du Péloponnèse ? D'ailleurs pourquoi une théoxénie supposée chez Héra ? — C'est ici le lieu de rappeler, il me semble, au moins brièvement, les liens primitifs qui unissaient à la Déméter argienne la déesse de l'Héraeon (3). Il y avait un *télestérion* à Argos dans l'Héraeon, et l'édifice a probablement été identifié. A quoi servait-il ? Les panégyries locales ont dû, au moins avant le grand éclat des fêtes d'Éleusis, — ressembler d'assez près aux mystères de l'Attique ; Héra et Déméter les présidaient en bon

(1) Il a diligemment rapproché d'autres exemples de force « exceptionnelle » !

(2) On m'a rappelé, le 26 nov. 1927, l'historiette non moins célèbre des *Eusebeis* de Catane, telle qu'elle est racontée, par exemple, dans la description de la *Lesché* des Cnidiens, Pausanias, X, 28, 2, 4 ; cf. A. J. Reinach, *Rec. Milliet*, p. 111, n. 3 ; ces deux jeunes gens figuraient aussi sur les reliefs inférieurs des colonnes sculptées du temple de Cyzique (temple d'Apollonis, cf. ci-dessus, p. 373, et non d'*Apollon*, comme il est dit dans la note du *Rec. Milliet*, et comme on le répète ailleurs) ; mais le cas est bien différent.

(3) Cf. notamment Polémon, *FHG*, Didot, III, p. 119, cité par P. Foucart, Myst. *Eleusis*, p. 36 ; j'ai montré (*REG*, XL, 1927, p. 320-396) les raisons *historiques* du passage de l'*Eleusinia* par l'Argolide : ainsi s'explique l'importance que la religion du salut des âmes conserva là, aussi bien qu'en Crète, d'abord.

Digitized by Google

accord, et l'on y donnait des banquets mystiques, dont j'ai montré qu'Hérodote s'était au moins souvenu (1). J'ai relevé ailleurs — et O. Kern de son côté, l'a fait récemment — toutes les preuves de l'existence d'un culte démétriaque vivace et fort important dans l'Argolide, où certaines traditions placèrent même l'enlèvement de Coré. Les noms de la Déméter « myrionyme » du pays, — Pelasgitis, Mysia, Libya (à Charadra, près d'Argos, selon Polémon), — attestent une grande faveur, et une haute antiquité de culte, pour la Mère du blé, en cette fertile jachère agricole où la déesse, selon Pausanias (I, 14 ; II, 22) aurait reçu d'abord l'hospitalité de Pelasgos : là où s'était fait aux origines le labourage symbolique des bœufs égyptiens d'Apis (2).

Ces bœufs et leurs chars jouaient un grand rôle dans le culte d'Héra même ; au témoignage de l'*Etymol. Magnum*, Héra n'était-elle pas appelée *Zeuxidia, à Argos* ? Ce que l'*Etymologicum* raconte pour le labourage égyptien, Polémon l'avait dit aussi, en rappelant les semailles, au même lieu, du blé apporté de Libye ; or, cette fois, c'est sous la protection *de Déméter*, et non d'Héra même, que le souvenir s'était placé ! L'Argolide a certainement été un lieu important du culte d'Héra, mais du moins aussi de la religion démétriaque, unie à elle étroitement ; et si Éleusis a triomphé, par les mystères, comme centre de la plus pure gloire des deux déesses, ce fut plus tard, grâce à la politique d'Athènes, et ce ne fut pas sans doute sans longs débats. Solon encore, on l'a vu, associait prudemment à l'histoire du bienheureux Tellos, missionnaire et héros de la propagation de la foi *attique*, celle des pieux athlètes *argiens*, qui, au début du VIe siècle, avaient honoré Déméter, chez eux, en faisant l'ἀρσὶς βοῶν et la κομιδὴ τῶν ἱερῶν à travers la vaste plaine que Danaos colonisa (3).

(1) Ci-dessus, p. 370, n. 3. M. S. Reinach a établi justement que le bon accord des déesses n'avait pas duré à Éleusis même, ce qui est instructif. L'entente fut spéciale à l'Argolide, où Héra et Déméter partageaient l'épithète de Proshymnia (Argos, Lerne : cf. RHR, XCV, 1927, p. 225, n. 3 pour Proshymna, Polhymnia, etc.) Polyclète passait pour avoir sculpté les *Canéphores* argiennes, qui, en Sicile, excitèrent un jour les convoitises de Verrès collectionneur.

(2) *Etym. Magn.*, *s. v.* Ζευξιδία.

(3) Un « Trône de Danaos » figurait à Argos près de la statue de Biton

Digitized by Google

On ne sera pas surpris, je pense, de l'équivalence, relative, que j'ai ici posée, — ou, si l'on veut, supposée, — entre Héra, Déméter et la Terre-Mère (Gé). Πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, eût dit Eschyle (1). Ce syncrétisme est bien ancien, et connu ; P. Foucart avait déjà relevé des preuves, multiples, de la constante confusion établie, chez les poètes notamment, entre Gé et Déméter (2). A Éleusis, l'Éleusinia resta toujours la « Mère », et l'acte principal de l'initiation était de rechercher un lien *de filiation* avec elle : les croyants admis au bénéfice de la *télété* du 21 Boédromion devaient devenir symboliquement des enfants de la divinité (3). MM. Th. Zielinski et J. Carcopino ont justement relevé que l'Eumolpide Timothéos, à la fin du IIIe siècle avant notre ère, ne disjoignait pas, dans ses études intéressées, les mythes éleusiniens, et les mythes métroaques de Phrygie (4). Le *Métrôon* d'Athènes n'avait-il pas servi primitivement au culte même de Déméter ? Euripide encore assimilait l'une et l'autre déesse (5) ; c'est au Métrôon d'Agrai que s'installa la célébration des Pré-mystères, ceux du printemps ; jusque sur les monuments éphébiques du IIe et du Ier s. av. J.-C., Déméter, Coré, et *Méter Théôn* forment le plus souvent une triade sacrée (6).

J'ai parlé ci-dessus d'indices sûrs, nous permettant de rétablir le sens symbolique primitif, et, dirait-on, l'« historicité » réelle de la légende des Jumeaux d'Argos. C'est par là, désormais, qu'il convient d'achever, si possible, la démonstration tentée.

porteur du taureau sacré ; c'est Pausanias qui le relève, dans le passage que j'ai utilisé ci-dessus. J'étudierai prochainement l'association des Danaïdes à la légende éleusinienne.

(1) *Prométhée ench.*, 210.

(2) *Myst. Eleusis*, 1914.

(3) Dietrich, *Mutter Erde*, 1905, p. 70.

(4) Arnobe, V, 5 ; Zielinski, *La Sybille* ; J. Carcopino, *Attideia* (*Mél. Éc. Rome*, XL, 1923, p. 322, n. 2).

(5) *Hélène*, v. 1301-1307.

(6) M. J. Carcopino, dans les études citées ici, a justement fait observer pourquoi Claude ne s'intéressa surtout aux mystères de la Grande Mère et d'Attis, que lorsqu'il eût échoué dans son projet premier : celui de transporter Éleusis à Rome : sur la pénétration progressive de la religion métroaque par la religion éleusinienne, cf. déjà H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 504-505.

Digitized by Google

La version de la piété *filiale* de Cléobis et de Biton a été si accréditée dès les temps antiques, qu'on eût pu hésiter encore à la mettre en doute — même après avoir remarqué le rapprochement avec le cas d'Agamédès et Trophonios ! — s'il n'y avait pas eu à alléguer ici quelque *preuve*, établissant comment les Anciens eux-mêmes avaient pu soupçonner, — tardivement, il est vrai ! — l'état primitif de la tradition peu à peu adultérée. Certains documents m'ont beaucoup encouragé, je dois le dire, à reviser l'opinion devenue par trop traditionnelle. La première preuve décisive de la légitimité d'une nouvelle interprétation me paraît assez importante, car elle provient d'Éleusis même. Je l'ai trouvée par hasard ; il y a, à gauche de l'entrée du Télestérion, du côté de la voie sacrée, une base de marbre que j'avais été amené à relire directement. Elle n'a pas souvent, d'ailleurs, remarquée, quoiqu'elle soit signalée en dernier lieu par M. K. Kourouniotis, dans son Ὁδηγός publié en 1924 (1). C'est une longue inscription honorifique en dix distiques élégiaques, dont la phraséologie, assez pompeuse, et la graphie dénoteraient à elles seules la date : l'époque romaine impériale. On n'a guère besoin, d'ailleurs, de tels indices. Le texte est bien daté ; il fut gravé en l'honneur d'une hiérophantide connue par ailleurs (2), Εἰσιδότη, prêtresse « hiéronyme », dont le nom, selon la règle, n'est pas ici prononcé. L'inscription citait librement, par contre, ses ascendants et ses descendants : parmi les premiers, son père Εἰσαῖος, qui avait été le maître d'Hadrien. La hiérophantide honorée fut digne de ce père illustre, car nous apprenons qu'elle initia elle-même à Éleusis, à son tour, Antonin le Pieux, puis Commode. Après sa mort, par un décret de l'Aéropage, elle avait obtenu une statue, qui, plus tard détruite, fut restaurée un jour dans le *hiéron* par ses descendants Callaischros et Glaucos.

(1) P. 34 (avec quelques inexactitudes). Ce texte ne figure pas dans le recueil de Kaibel. Il avait été publié une première fois par D. Philios, Ἐφ. ἀρχ. 1885, p. 147-149. P. Foucart, *Myst. Éleusis*, p. 213-214, y a fait allusion, mais sans le commenter. Je n'ai pu vérifier s'il était utilisé dans l'étude de Gianelli sur les Romains à Éleusis (*Atti dell'Accad. di Torino*, 1914-1915).

(2) D. Philios, *l. l.*, inscr. nº 16, l. 7.

Digitized by Google

Les vers qui importent le plus sont, d'après ma transcription, 9-12 : mais on relira ci-après, pour plus de commodité, tout le début :

Ἀγαθῇ Τύχῃ.

Πυροφόρου Δήμητρος ὑπείροχον ἱεροφάντιν,
πολλὸν ἐπ' εὐσεβίῃ κῦδος ἀειραμένην,
Ἑλλάδος εὐρυχόρου πρῶτον γένος, Ἀντολίης τε,
Ἔγγονον Εἰσαίου τοῦ σοφίαις ὑπάτου,
ὃς δὴ καὶ βασιλῆος ἀμύμονος Ἀδριανοῖο
μούσαων ἀγαθὴν εἶχε διδασκαλίην,
Εἰσαίου δὲ θύγατρα μεγαινήτοιο καὶ αὐτοῦ,
ἔξοχον ἐν τ' ἀρεταῖς ἔν τε σαοφροσύναις,
ἣν καὶ ἀμειβομένη (1) Δηὼ μακάρων ἐπὶ νήσ[σ]ους
ἤγαγε παντοίης ἐκτὸς ἐπωδυνίης,
δῶκε δὲ οἱ θάνατον γλυκερώτερον ἡδέο[ς] ὕπνου,
πάγχυ καὶ Ἀργείων φέρτερον ἠϊθέων, ... *etc.*

Il paraît difficile, quoiqu'on veuille, d'affaiblir le sens de ce passage. L'hiérophantide Εἰσιδότη, nous dit l'inscription, a été récompensée de ses services par *Déo elle-même*, « qui l'a conduite « aux îles des Bienheureux, hors de toute souffrance, lui ayant « accordé une mort plus délicieuse que le doux sommeil : *certes*, « *bien mieux encore qu'aux jeunes gens d'Argos !* » C'est donc, on le voit, Déo-Déméter qui passait à Éleusis pour avoir endormi, et l'hiérophantide, et les Jumeaux du traditionnel λόγος ! C'est sa mort douce qui a pu être comparée au doux sommeil : nous reconnaissons là, en fait, une idée essentielle de l'eschatologie des mystères attiques. Notons aussi, bien entendu, qu'à Éleusis l'inscription — *officielle*, en l'honneur d'une hiérophantide illustre, ayant initié deux empereurs ! — ne pouvait nullement s'écarter

(1) Cf. Plutarque, *Consol. ad. Apoll.*, 14 : « « τῆς θεοῦ τὸν θάνατον αὐτοῖς τῆς εὐσεβείας ἀμοιβὴν δωρησαμένης ».

Digitized by Google

du dogme strict du sanctuaire (1), d'autant qu'elle a dû être placée, soit dans le *Télestérion* même, soit aux portes. Nous saisissons donc là la pure doctrine sacrée locale, à une date avoisinant le dernier quart du second siècle de notre ère.

Faut-il croire ce texte isolé ? J'avoue que je n'ai pas encore rencontré l'équivalent ailleurs. Mais il faut réserver la possibilité d'autres rapprochements. En attendant, j'attire du moins l'attention, déjà, sur certaines représentations, bien caractéristiques elles-mêmes, de *sarcophages*, où, pour une date à peine postérieure, un indice non moins révélateur nous apparaît, touchant la connexion dès lors rétablie entre Déméter et les Jumeaux d'Argos (2).

Je penserais ici par exemple au curieux relief d'une sépulture d'enfant, à Vienne, représentation au sujet de laquelle on pourrait, hélas ! écrire toute une piquante et mélancolique histoire des variations de l'exégèse archéologique. Récemment encore, et par trois fois, il vient d'en être question dans les derniers fascicules parus des *Römische Mitteilungen* (3), sous les signatures de MM. J. Sieveking, L. Curtius, L. Deubner. Bien d'autres savants, au moins en Allemagne, avaient déjà précédé dans leur tâche ces exégètes embarrassés, dont la science ne concorde guère. A s'en tenir aux opinions que M. L. Curtius relève, au cours d'une note rédigée tout exprès, on s'amuserait assez à suivre les graves divergences des interprétations déjà proposées, et successivement (4) ! Mais il n'est ici besoin que de conclure. Avec L. Deubner, il m'apparaît bien que le relief, qui est complet — et a dû provenir, je l'ai dit, d'un sarcophage d'enfant, — représentait précisément la légende des Jumeaux d'Argos ; son sens s'éclaire par le rapprochement

(1) La croyance à un transport dans les îles des Bienheureux comme séjour des initiés est attestée notamment par Platon, *Gorgias*, 79 sqq.

(2) Il se peut, sans que je puisse ici l'établir, qu'elle ait été le fait du néo-pythagorisme ; on sait par les scènes de la Basilique de la Porta Maggiore quel vaste ensemble de symboles, tous tirés de la fable, cette doctrine pouvait mettre en œuvre, à l'époque de Claude.

(3) J. Sieveking, *Röm. Mitt.*, XXXVIII-XXXIX, 1923-1924, p. 55 sqq. ; L. Curtius, *ibid.*, p. 479 sqq. ; L. Deubner, *Röm. Mitt.*, XL, 1925, p. 281-288, avec *Beilage* XI (p. 288 : bonne reproduction) ; cf., du même érudit, *Röm. Mitt.*, XXVII, 1910, p. 10 sqq.

(4) *L. l.*, p. 479, n. 2.

Digitized by Google

même, à faire désormais, avec l'inscription de la hiérophantide éleusinienne. Pas de Séléné, pas d'*Eos velificans*, pas de Junon Lucine, ni de Mater Matuta, ni surtout de représentation des quatre phases de la Nuit, comme on l'a voulu (C. Robert)...

A gauche, le char de la *Mater* — « volventia plaustra » — apparaît, avec les bœufs de la procession et la *statue debout*, au-dessus du moyeu (on avait bien pensé — naturellement ! — à une femme voyageant (Cydippé ?), mais voyagerait-on ainsi tout debout dans un char ?) ; les deux Argiens représentés en *enfants*, par un naïf symbolisme — de tous les temps de la foi, et que la triste destination du sarcophage éclaire assez — s'approchent ici des bœufs qu'ils vont dételer, pour assurer eux-mêmes le transport sacré. Scène centrale : près d'un temple conventionnel (Héraeon d'Argos), et peut-être dans un *alsos*(?), Déméter voilée (comme une statue même), et si reconnaissable à son double flambeau de Pyrophoros, « *endort* » pour toujours *devant le pronaos* (1) les Jumeaux couchés à terre ; son geste est celui de la consécration divine, sans nul doute. Le troisième sujet est bien, ainsi que L. Deubner l'avait vu d'abord et l'a répété, une « apothéose », mais conçue, comme le reste, — nous n'en sommes guère surpris — à la mode romaine : un bige à deux chevaux, que les deux « héros » enfants semblent conduire, s'enlève vers le ciel. La dernière scène, vers la droite, ne peut donc avoir été, à son tour, qu'une réunion dans l'éternité : là, il est indiqué aux familles douloureuses que la déesse Déméter accueillera, *comme elle a reçu Cléobis et Biton*, les enfants initiés prématurément endormis. On distingue aisément, à travers trois figurations parallèles, la *Mère* au visage grave, voilée ainsi que sur ses représentations les plus typiques, celles de Cherchel, ou de Cnide. Le Génie de l'Eternité, fort distinct, est un personnage plus jeune, qui a la tête nue.

Il m'a semblé que la comparaison indiquée ici pour la première fois, avec les vers 9-12 de l'*éloge funèbre* de la hiérophantide, pouvait achever de lever tous les doutes sur l'interprétation à

(1) Elle reste en dehors, comme il convient.

Digitized by Google

fournir, et que désormais, éclairés l'un par l'autre, le texte et le relief prenaient leur vraie valeur symbolique.

⁂

Ceci noté, et le sens profond de la légende des Jumeaux peut-être pénétré plus exactement, — du moins, je le souhaiterais — revenons au terme de ces recherches, vers Delphes, pour y mieux comprendre, aussi, la raison de la consécration des deux *Couroi* retrouvés. Apollon, « le dieu », associé parfois au cycle d'Éleusis (1), avait-il vaticiné un jour sur le sens mystique de l'aventure argienne, comme sur la mort même de ses deux architectes (ci-dessus) ? Le récit d'Hérodote n'exclut pas une telle possibilité. Mais nous ne pouvons rien affirmer, et cela, au surplus, n'importe qu'accessoirement. En tout cas, nous entrevoyons désormais ce que faisaient les statues de Cléobis et Biton dans le grand sanctuaire phocidien, où le hasard les a fait survivre. Il n'y a aucun doute, d'après chaque στέλαξ, que les deux Argiens étaient représentés là, seuls, *sans le char sacré*, et que leurs effigies étaient appliquées contre un mur (2). Mais quel mur ? C'était très probablement, à mon avis, celui qui limitait au Nord l'*hiéron* de la Terre, dans le vieux domaine laissé par l'usurpateur-prophète, — vers l'Ouest de la Terrasse du grand temple, — à la primitive suzeraine dépossédée (3).

Voici d'abord un premier indice, pour cette détermination :

Dans l'*Ion* d'Euripide (4), quand le chœur composé des quinze suivantes de Créuse entre dans l'*orchestra*, ces femmes pénètrent par la gauche, et, — le fond de la scène figurant *la façade* du temple d'Apollon, — on peut deviner que, par un mouvement schématisé, elles étaient venues du S.-O. (5), pour longer lentement

(1) Cf. p. ex. E. Pottier, *REG*, XXXII, 1919, p. 413-414.

(2) Pomtow, *Arch. Anzeig.*, 1911, p. 48.

(3) J'adopte ici l'avis de M. F. Courby (ci-après). M. E. Bourguet ayant d'abord indiqué, *Les ruines de Delphes*, 1914, plan, une localisation un peu différente.

(4) Joué en 418 d'après M. Grégoire, *Euripide* (*Coll. Budé*), III, *Ion*, *introd.*, p. 167.

(5) Elles signalent la Gigantomachie, qui était sculptée au fronton Ouest, et

Digitized by Google

toute la terrasse Sud dans la direction de l'Autel de Chios. par conséquent vers l'Est : de ce côté était Ion. Or ce qu'elles nomment d'abord et louent, ce sont les portiques en contrebas (αὐλαὶ εὐχίονες), vus du bord de la terrasse (Portique des Athéniens ?) puis des ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι, qui pourraient bien avoir été les vingt Apollons archaïques des Liparéens (v. 186-187). — Le chœur ajoute :

« ἀλλὰ καὶ παρὰ Λοξίᾳ
τῷ Λατοῦς, διδύμων προσώ-
πων καλλιβλέφαρον φῶς. » (v. 187-189).

On s'est donné beaucoup de mal pour découvrir ici (*Ion, l. l.*, p. 190, n. 1) — et je ne vois pas bien pourquoi — comment « le mouvement de la phrase indique qu'il s'agit d'objets comparables aux ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι » : ce qui paraît singulièrement incertain ; en conséquence, on nous a tout de même assurés qu'il faudrait penser à des *hermès dicéphales* (1). C'est l'interprétation à laquelle, ajoute-t-on, aurait adhéré M. E. Bourguet. Mais on n'a retrouvé aucun de ces prétendus hermès, pendant toutes les fouilles de Delphes, ni près du temple, ni ailleurs ; s'ils avaient été si remarquables, dignes au moins de l'attention d'Euripide, est-il donc facile de supposer qu'ils auraient à la fois tous péri ? N'auraient-ils pas d'ailleurs été qualifiés tout autrement ?

Interprétons mieux : « Les regards de *visages jumeaux* brillant sous de belles paupières » qu'on pouvait voir de ce côté, avant 418, cela me paraît beaucoup plutôt avoir été une allusion aux deux *Couroi* archaïques argiens, Cléobis et Biton, dont les statues devaient rester encore debout, représentées « en gloire », dans le

peut-être certaines *métopes* de ce côté. Comme on le verra, je m'écarte ici, et pour bien des raisons, de l'interprétation proposée par M. Grégoire, *Ion*, p. 191, p. 1-3. Th. Homolle, *BCH*, XXVI, 1902, p. 588-595, et M. F. Courby, *Fouilles de Delphes*, avaient été sans doute beaucoup plus près de la vérité.

(1) Grégoire, *Rev. Inst. publ. en Belgique*, LVII, 1914, p. 129 sqq. (bibliographie antérieure) ; cf. aussi *Ion, l. l.*, p. 190, n. 1. L'hypothèse de M. G. Karo, qui avait pensé aux Caryatides du Trésor de Siphnos, avait été, on le sait, abandonnée déjà précédemment.

Digitized by Google

sanctuaire de Gé-Méter, au S. O. de la Terasse (1). Les deux colosses athlétiques, environnés du nimbe d'une éclatante consécration divine, pouvaient certes intéresser, et les suivantes de Créuse, et Euripide lui-même, si curieux des choses religieuses. Aussi bien, le seul fait de penser maintenant à cette explication supprimera nombre de difficultés qui ont paru, autrement, inextricables.

J'ai dit que le mur auquel s'adossaient les héros « honorés » par la Déméter argienne était très probablement celui qui limitait, au Nord, l'*hiéron* négligé de la Terre. C'est de là, peut-on croire, que les colosses tombèrent un jour en contrebas, descendant la pente jusqu'au point où les modernes les utilisèrent, et où les fouilles de 1893-1894 les ont fait retrouver. L'endroit a son importance, excellemment notée par M. F. Courby : « Cette encoignure mesquine (à l'Ouest de la Fontaine) (2) et chaque jour plus délaissée, dit M. F. Courby, était le dernier morceau de terre qu'eût gardé à Delphes la déesse de la Terre. Mais l'imagination des poètes le transfigurait. Un aède chantait « près du temple, la fontaine aux belles eaux » (*Hymn. Apoll. Pyth.*, v. 120-122) ; le bosquet de lauriers et de myrtes devenait pour Euripide « un jardin immortel », et l'humble fontaine de tuf aux marches inégales, « une source au cours éternel » (3)... Dans ce *téménos* étroit, où l'on pénétrait après avoir dépassé la fontaine, *de même qu'on eût franchi un seuil*, Apollon n'avait point sa part de prières, bien que le lieu eût été témoin de sa victoire sur le dragon ; mais on y revérait la Terre, et l'on y gardait le souvenir des Muses, premières habitantes du Parnasse ; les statues qui se dressaient autour des lauriers et des myrtes, sur le parapet de la terrasse, n'étaient pas celles du prophète, mais de la nymphe Callistô et de Thémis, compagne de la Terre, et d'autres divinités des primitives légendes » (p. 184).

(1) On avait pu penser, lors de la découverte des effigies, qu'il s'agissait... d'Agamédès et Trophonios ; cf. Th. Homolle, *Fouilles de Delphes. Sculpture.*

(2) Cf. F. Courby, *Terrasse du temple*, II, p. 184, dans *Fouilles de Delphes*, t. II (*Topogr. et architecture*) ; cf. les plans des fig. 154 et 155, aux p. 200-201.

(3) Cf. les réserves de M. Grégoire, *Ion*, *l. l.*, p. 187, n. 1. Quoique fondées, elles n'importent pas ici.

Digitized by Google

Ajoutons donc les Jumeaux d'Argos, qui avaient aussi par là, semble-t-il, leur place, non qu'ils eussent introduit quelque culte à Delphes, comme l'a voulu C. Robert, si imprudemment : il n'y a rien de cela dans aucun texte ; mais parce qu'ils avaient été, dans Argos, les « bienheureux » de Déméter, les premiers des *Démétreioi*, comme on disait alors en Attique — selon Plutarque même (1), — des morts initiés. Au début du VIe siècle, la Mère, leur divine protectrice, n'était guère, ni par les poètes, ni par les dévôts, distinguée de la Terre, de Gé. Ne l'avait-elle pas remplacée à la Cadmée thébaine ? L'acte de foi de Cléobis et de Biton les avait détachés tous deux de la vie humaine, faisant d'eux des ἄνδρες ἄριστοι, un peu comme les héros d'un culte de rédemption. Et cela explique, notons-le, que dans leur inscription — en dialecte *phocidien* — leur ethnique ne fût pas mentionné, non plus d'ailleurs que la consécration des Argiens, leurs compatriotes (2). Appartenant à Déméter, ils n'avaient nul besoin de γένος limité ; on avait dû les rapprocher, sans attendre, et sur place, d'Agamédès et de Trophonios, autres génies *chthoniens*, les célèbres architectes du premier temple historique, eux-mêmes à demi-consacrés à la Terre, eux-mêmes bénéficiaires, selon Plutarque, d'une mort « meilleure que la vie » : celle qu'Apollon leur avait octroyée après la construction de son *adyton* redoutable (3). Tous les pélerins du *hiéron* reconnaissaient côte à côte Biton et Cléobis, sans même apercevoir, par derrière, leur char d'Argolide, inutile symbole ; au groupe des Tyrannoctones à Athènes, est-ce que le Pisistratide, tyran assassiné, ne manquait pas aussi, selon la même convention ? Vint un temps, du moins, où le sens de la vraie légende s'estompa dans les mémoires oublieuses des hommes ; alors fut ingénieusement inventée par quelque « mystagogue » l'anecdote compensatrice du transport de la prêtresse ; alors le roman de la fausse piété filiale apparut, vainqueur, et grandit peu à peu sans qu'on s'offusquât de son invraisemblance, si naïve ; il y avait longtemps que Cléobis

(1) *De facie in orbe Lunae*, XXVIII, 4.
(2) A. von Premerstein, *Oesterr. Jahresh.* XIII, 1910, p. 49.
(3) L. Weber, *Phil. Woch., l. l.*, p. 429; cf. Plutarque, *Consol. in Apoll.*, 14.

Digitized by Google

et Biton étaient des *Démétreioi !* Et puis, l'on avait eu, meilleur exploit sportif, la course de Marathon !

J'ai essayé de défaire ici la trame d'un obscur travail populaire, pour retrouver — sous le palimpseste, trop connu, banalisé, — le texte singulièrement effacé, mais combien plus riche, d'une vieille et curieuse légende de culte. Si je ne me suis pas trompé, le résultat n'est pas sans importance. Non seulement, l'histoire primitive de la Déméter d'Argolide s'accroît ainsi pour nous quelque peu; mais, sur l'ancienneté relative et la dérivation des théories eschatologiques concernant la mort et l'initiation, à Éleusis et ailleurs, nous obtenons un vif éclaircissement. On sait que, vers le milieu du VIe s., l'hymne à Déméter montre la déesse éleusinienne tentant d'immortaliser par le feu son jeune favori, dans la maison de Céléos. L'inscription officielle de la hiérophantide, beaucoup plus tard, révèlera encore Déô régissant pareillement, au bénéfice de ses protégés, le sommeil et la mort (Hypnos et Thanatos), avec l'envoi vers les îles des Bienheureux. Echo tardif ; mais l'allusion faite — à l'époque antonine encore — aux ἡιθέοις argiens montre bien qu'il y avait là une tenace et claire survivance. Pourquoi le rapport *si souligné* du sommeil et de la mort éternelle ? Nous le pouvons mieux comprendre aujourd'hui. Si, comme j'ai tenté de le démontrer ailleurs, Déméter, en Argolide et à Éleusis même, a transféré certains pouvoirs qu'elle apportait de Crète (1), c'est une *conception minoenne* qui éclairera à la fois la légende du jeune Démophon, arrêté au seuil de l'immortalité, et celle de Biton et Cléobis, mieux favorisés par ailleurs. Les Minoens avaient connu la croyance au feu purificateur des bûchers, sur lesquels on conquérait l'immortalité bienheureuse (2) ; *eux-même ont aussi assimilé les premiers la mort humaine au sommeil des végétaux dans la terre* (3). En endormant dans le temple ses adorateurs argiens, la déesse leur donnait l'occasion de renaître à une vie plus sereine ; elle préparait pour eux, à la manière

(1) *REG.* XL. 1927. p. 320-369.

(2) M. P. Nilsson. *JHS*, XLIII. 1923. p. 144 sqq. ; *Archiv. f. Religionswiss.*, XXI. 1922, p. 310 sqq.

(3) R. Vallois. *REA*. XXVIII. 2. 1926. p. 121 sqq.

Digitized by Google

d'une germination future, l'*anabiose* mystique, dont plus tard à Éleusis, le Retour de Coré sera le symbole.

Ainsi fut interprétée, d'abord et jusqu'au temps d'Hérodote au moins, la douce mort des héros. A longue distance, l'épigramme précieuse de la hiérophantide, dans le sanctuaire même d'Éleusis, viendrait encore nous en assurer officiellement. Si, comme je l'ai rappelé, les morts ont été appelés d'abord dans toute l'Attique des Démétreioi, si la faucille de Déméter « χρυσάωρ » a peut-être été placée dans certaines tombes, en bien des points du monde grec, comme gage de résurrection, c'est par souvenir, je crois, d'idées lointaines, sur la mort des hommes pareille à l'engourdissement des plantes moissonnées : idées sur lesquelles la légende de Cléobis et de Biton, interprétée plus convenablement, nous inciterait à méditer encore.

Ch. PICARD.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

O. KERN. — *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit.* Berlin, 1928, 1 vol. in-8° de IX-79 pages.

M. O. Kern a réuni, dans cette brochure, trois conférences sur Éleusis, Samothrace et les mystères orphiques, données à Athènes pendant l'hiver 1925-26, au cours d'un voyage qu'il fit en Grèce avant de rédiger le premier volume de sa *Religion der Griechen*, pour revoir les grands sanctuaires et pour se replacer dans l'atmosphère de la Grèce éternelle. Il y a joint fort utilement, après l'avoir mis au courant de la bibliographie récente, une étude sur les *dromena* d'Éleusis, publiée en 1909 dans un « programme » de l'Université de Halle, aujourd'hui introuvable.

Nul plus que M. Kern n'est qualifié pour parler des mystères helléniques. Il leur a voué le meilleur de son activité. Ses articles dans le *Lexicon* de Roscher et ses travaux sur l'orphisme font autorité. En outre il a la manière qui convient à pareil sujet. Il ne donne pas ses hypothèses pour des certitudes et ne craint pas d'avouer ses ignorances. On trouvera donc ici, sous une forme facile et agréable, ce qu'on peut avancer de plus certain, ou du moins de plus probable, sur les mystères de l'époque classique. Comme dans sa *Religion der Griechen*, M. Kern admet que les mystères helléniques représentent les cultes des anciens habitants du pays refoulés dans l'ombre par la religion des conquérants. L'exposé du culte d'Éleusis est pleinement satisfaisant. Toutefois, il était possible de pénétrer plus avant dans le

Digitized by Google

secret des mystères, comme l'a montré récemment M. Charles Picard. Très justement M. Kern a rappelé que Dionysos n'a pas causé à Éleusis la même révolution qu'à Delphes. Les deux déesses garantissaient déjà à leurs initiés un sort bienheureux dans l'au-delà avant de connaître Iacchos, qui d'ailleurs ne fut jamais à Éleusis qu'un hôte et non pas un associé.

Ce que dit l'auteur des mystères de Samothrace est aussi exact qu'intéressant. Il caractérise à merveille cette religion farouche où subsistent tant de vestiges de l'âge préhellénique et où les rites de purification et le souci de la pureté morale tiennent une place si importante.

M. Kern est sans doute l'homme du monde qui connaît le mieux l'orphisme. Il est d'autant plus remarquable qu'il ait dû faire un si large emploi de l'hypothèse pour tracer une image cohérente de ce mouvement religieux. Cela dénonce de façon éclatante l'indigence et l'incertitude de notre information. — Seul, en pareille matière, M. Macchioro, grâce sans doute à une révélation spéciale, possède la vérité entière et absolue. — Sur plusieurs points il est permis de ne pas être d'accord avec M. Kern. Tout d'abord l'orphisme n'est pas, comme il le répète avec insistance, « la religion des *orphéotélestes* ». Ces prêtres vagabonds, qui vendaient à tout venant des recettes efficaces pour cette vie et pour l'autre, semblent être les représentants, non pas même d'un orphisme dégénéré, mais d'une basse superstition qui n'avait avec l'orphisme véritable d'autre point commun que de se réclamer du patronnage d'Orphée. En outre je ne puis concevoir qu'Orphée n'ait pas existé antérieurement à l'orphisme et que ce « solitaire », d'après l'étymologie adoptée par O. Kern (ὀρφός = orbus), ne soit que la personnification d'une secte de solitaires. De même rien ne prouve que les Grecs aient emprunté à la Thrace la notion de l'immortalité de l'âme. Enfin il n'est pas tout-à-fait exact de dire que l'orphime ait enseigné que l'élément corporel était l'héritage des Titans et l'âme la partie « dionysiaque » de l'homme. C'est dans l'âme que coexistent les deux éléments antagonistes.

En dépit de ces réserves, cet exposé de l'orphisme, si bref qu'il soit, est certainement le plus complet et le plus sûr qui ait été fait jusqu'ici.

André BOULANGER.

Digitized by Google

Union académique internationale. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, publié sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, A. Delatte, J. L. Heiberg et O. Lagercrantz, Bruxelles, chez M. Lamertin :

T. I. *Les Parisini*, décrits par H. Lebègue ; en appendice les manuscrits des *Cœranites*, et tables générales par Marie Delcourt, in-vol. in-8, x-320 p., 1924 ;

T. II, *Les manuscrits italiens*, décrits par C. O. Zuretti, avec la collaboration de O. Lagercrantz, J. L. Heiberg, I. Hammer-Jensen, D. Bassi, Æm. Martini. En appendice : les manuscrits des *Cœranides* décrits par C. O. Zuretti ; extraits de quelques manuscrits alchimiques ; étude des rapports de A et M, par O. Lagercrantz. Tables par Marie Delcourt, in-vol. in-8°, VI + 369 p., 1927 (1).

Les services déjà rendus, en divers ordres d'étude, par l'*Union académique internationale*, depuis sa récente fondation, dispensent d'observer qu'il y a là une véritable œuvre de coopération intellectuelle internationale, qui pouvait suffire, d'autant qu'elle a fait plus de besogne que de bruit, et ne coûte rien.

Plusieurs volumes du Catalogue patronné des *manuscrits alchimiques grecs* sont déjà prêts ; trois sont parus en trois ans. Ceux qui ont eu, après la guerre, à diriger des entreprises collectives, — même quand les collaborateurs n'appartenaient pas à des nations diverses ! — ne ménageront pas leur applaudissement aux promoteurs et ouvriers. La vaillante Belgique est ici encore représentée au premier rang ; rappelons qu'en 1898, M. F. Cumont avait déjà pris l'initiative du *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Cette fois, à nouveau, les noms de M. F. Cumont et J. Bidez —, auxquels s'est ajouté, après 1924, celui, non moins bien connu, de M. A. Delatte, sont une essentielle garantie pour la qualité du travail. Aussi bien, la publication a déjà reçu l'accueil qu'elle pouvait attendre, avec tous les encouragements des spécialistes. L'Université de Copenhague a pu même l'aider financièrement, grâce à la belle fondation Rask-Oersted, toujours prête à favoriser les œuvres de l'esprit ; une subvention non

(1) Il a paru aussi un t. III : *Les manuscrits des Iles Britanniques*, décrits par Mlle Dorothea Waley Singer, avec la collaboration de Annie Anderson et William J. Anderson ; en appendice, les recettes alchimiques du *Codex Holkhamicus*, éditées par Otto Lagercrantz, in-8, IV-84 p.

Digitized by Google

moins importante a été obtenue de l'Italie, par l'entremise si autorisée de M. G. De Sanctis. Enfin, en Allemagne, l'historien de l'alchimie, M. E. von Lippmann, a donné... son approbation ; ce qu'on peut relever (t. II, préface) avec orgueil.

L'année où se constitue en France la Maison de la Chimie, et où l'on vient de célébrer, avec un juste éclat, le centenaire de Marcelin Berthelot, initiateur des études de « pré-chimie », il convient au moins de saluer l'entreprise, et de remercier ceux des nôtres qui y participent, M. H. Lebègue et Mlle M. Delcourt, très spécialement. Ce n'est ici qu'un *bilan*. Mais combien prometteur ! Les manuscrits alchimiques grecs ne peuvent laisser indifférents, ni les historiens — qui y puiseront tant d'informations techniques sur les métiers et l'industrie d'autrefois, — ni les philologues, surtout, à l'étude desquels peuvent être livrés maints textes révisés : « apocryphes », extraits de livres, qui — déjà à l'époque alexandrine, — étaient mis en circulation sous les noms évocateurs d'Hermès Trismégiste, voire de Zoroastre ou Démocrite ! Aux manuscrits des alchimistes, on a bien fait maintenant de joindre ceux des *Cœranides*, compilation, dit M. Bidez, dans le goût d'un Zosime, et dont le premier livre mélange les invocations religieuses et les recettes médicales (1).

Mais les lecteurs de cette *Revue* tireront naturellement un profit spécial de ceux des textes alchimiques sur lesquels leur attention est dûment attirée. M. J. Bidez, a eu bien raison de noter dans la Préface des *Parisini* qu'il serait impossible aujourd'hui, pour une étude de l'histoire des sciences et de la philosophie en Grèce (2), de négliger la part à faire aux « sciences occultes », voire aux croyances plus ou moins mystiques qu'elles firent naître. Encore fallait-il, pour aborder utilement cette part nécessaire de notre instruction préparatoire, connaître — sous une forme aussi intégrale et méthodique que possible — les sources de la recherche. Même en se bornant comme on l'a fait jusqu'ici aux manuscrits grecs, ces sources ne sont point tant faciles à capter (3). Au cours du XIXe siècle, les premiers dépouillements faits dans les bibliothèques ont été trop hâtifs, et man-

(1) Les trois derniers ne sont qu'un « bestiaire ».

(2) Cf. Th. Hopfener, *Orient u. griech. Philosophie*, coll. *Morgenland*, 1926.

(3) N'oublions pas que les textes alchimiques ont été déjà fortement expurgés pendant la suite des siècles !

Digitized by Google

quaient de cette minutie précautionneuse qui eût été si indispensable ; on allait — comme pour l'épigraphie parfois, en un autre domaine, — au plus court, au plus pressé, au plus révélateur : les *Parisini*, entre autres, étaient si riches ! L'or seul, si l'on peut dire, restait au fond du creuset. C'est ainsi qu'il peut y avoir tant à faire encore pour le *Marcianus*, par exemple, dont M. Berthelot avait bien vu la valeur précieuse ; en général, le travail jadis méritoire, — mais, reconnaissons-le, complètement dépassé, — de Ch. Em. Ruelle (1) est à refaire sur de nouvelles substructions.

Quand on pourra passer à l'explication des « recettes et artifices », quel avantage pour ceux qu'intéresse notamment la vaste et difficile question des rapports de la pensée hellénique avec les civilisations de Mésopotamie et d'Égypte, voire avec celles de Russie, du Caucase, et de l'Extrême Orient ! La foi des Anciens établissait des relations secrètes entre les métaux et les astres ; on peut donc attendre autant de l'alchimie que de l'astrologie, qui fut une « pré-astronomie ». Les Grecs qui ont fait faire un immense progrès à ces deux sciences n'avaient pas réussi à les dégager assez de la gangue thaumaturgique et religieuse ; aussi les spéculations y sont-elles plus hasardeuses encore que les recettes, et la sorcellerie imprègne presque partout le formulaire. M. J. Bidez a signalé la parenté de cet « art sacré » — qui prétendait « imiter l'action de Dieu » — avec ce qu'on appellera un jour, dans l'école de Jamblique, « l'art théurgique ». L'avenir seul pourra bien connaître les affinités de l'alchimie avec les doctrines de ces mystères tardifs d'Asie, dont l'histoire vient d'être enrichie précisément par une découverte du savant éditeur des œuvres de Julien (2) ; il y aura beaucoup à ajouter, ainsi, aux relations déjà constatées entre l'alchimie et le mysticisme des Néo-platoniciens, par exemple.

La méthode suivie dans le *Catalogue* est excellente ; il va de soi que de tels livres ne seront jamais ouvrages d'agrément, ni même de consultation aisée (3). On s'efforce de nous rendre seulement l'exacte physionomie des *codices*, en « fournissant des matériaux pour

(1) *Coll. des anc. alchim. grecs*, 3 vol., 1888 et an. suiv.

(2) CRAI, 1927, 28 oct. (sur un inédit de Proclus).

(3) Remercions du moins de son énorme effort Mlle M. Delcourt, auteur des *Indices* variés et copieux des deux premiers tomes.

Digitized by Google

l'histoire d'une tradition manuscrite ». — Les auteurs voudraient d'abord classer les textes et les variantes, rigoureusement, en faisant à tout un sort (1). Plus tard, il est convenu qu'on tiendra compte aussi des versions latines, syriaques, ou arabes, dont s'est servie l'alchimie médiévale. Dans le second tome (mss. italiens), M. O. Lagercrantz, à qui H. Diels avait demandé dès 1913 une édition du Corpus Marcianum, a fourni, en allemand (2), le début d'une très importante et précise comparaison du Cod. Paris. 2327 A (indépendant et plus ancien) avec le Codex Marcianus 299 (M) (3) ; de son côté, M. C. O. Zuretti a fait utilement réapparaître toute une série nouvelle de Veneti et Vaticani (dont le Vaticanus 1134, essentiel) (4). — Dans les deux tomes, les *Cœranides* interviennent ; parmi les *Parisini*, Mlle M. Delcourt a recherché leurs nombreux extraits, insuffisamment étudiés d'abord par Ch. Em. Ruelle, dans les *Lapidaires* de F. de Mély ; au t. II, M. C. O. Zuretti a décrit et classé pour sa part les documents italiens (5).

Ch. PICARD.

ARTHUR DARBY NOCK. — *Sallustius concerning the gods and the universe*, Cambridge, The University Press, 1926 ; un vol. in-8°, CXXIII + 48 p.

Edition critique, utile, soignée, et souvent ingénieuse, accompagnée d'une traduction en anglais, d'un ouvrage dont l'étude était fort attendue, comme le commentateur lui-même l'a relevé. L'auteur qui a écrit en grec est un philosophe antichrétien du IVe siècle de notre ère ;

(1) Jusqu'ici, même les fautes des divers apographes ont été reproduites ; mais les textes des prochains volumes sont « orthographiés ».

(2) P. 341-358. Le reste de l'ouvrage est en latin, parfaite langue internationale.

(3) Ce travail, modèle de méthode, remet en cause certaines conclusions de Reitzenstein, quant à l'important écrit alchimiste : *Die Unterhaltung der Kleopatra mit den Philosophen*.

(4) Capable, dit-on, de rivaliser avec le vieux Marcianus de Bessarion, et que M. Zuretti doit éditer (cf. déjà *Festschr. f. E. Von Lippmann*, 1927, p. 55-77.

(5) Quelques-uns nouveaux, dont un précieux manuscrit de Bologne, assez indépendant.

Digitized by Google

son Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, néo-platonicien, se révèle en relation directe avec la tentative de l'empereur Julien pour provoquer une renaissance du paganisme moribond. Sallustius a peut-être été, d'ailleurs, un ami personnel du prince ; en tous cas, c'est chez lui, et près de Jamblique (p. LI, XCVI, XCVII) qu'il prenait ses inspirations. A ce titre, on comprend tout l'intérêt qui s'attache à l'œuvre, même médiocre.

Une copieuse introduction en cinq chapitres (*Prolegomena*) nous apporte, de la part d'un connaisseur, les renseignements généraux attendus ; d'abord, et c'est là une fort intéressante contribution, sur le milieu où l'apologiste païen a formé ses idées : milieu soumis aux influences de la philosophie et de la rhétorique, celles-ci prédominantes. Ensuite sont examinés le contenu du traité, les sources, la date (fixée aux environs de 363, à cause de l'explication du mythe d'Attis, copiée directement du 5e *Discours* de Julien). M. A. D. Nock consigne enfin ses observations sur le style (atticisant), sur la transmission du texte, etc. Ce texte est bien établi, avec, çà et là, d'intéressantes conjectures (XIII, p. ex.).

L'interprétation du mythe du dieu anatolien Attis par Sallustius n'est pas seulement révélatrice pour la date qu'elle nous suggère. Elle caractérise, peut-on dire, le raisonnement et les intentions de la philosophie néo-platonicienne de l'époque. Cette exégèse laborieuse, qu'on pourrait appeler déjà « byzantine », répond aussi à la tendance essentielle de la doctrine impériale de Julien ; il s'agissait alors de sauver le paganisme grâce à l'allégorie philosophique et métaphysique, en tirant partie, coûte que coûte, des images et même des mots. Ainsi s'efforce-t-on de nous expliquer qu'Attis, divinisé par Cybèle, n'exhibe le bonnet phrygien que pour nous faire songer au cône céleste ; sa mutilation profitait à son caractère supra-humain: ne l'écartait-elle pas des faiblesses de la passion? Si le fleuve Gallos est mêlé à son aventure, c'est en rappel de la voie Lactée (Γαλαξία) ; si l'on a fait des libations de lait en l'honneur du salut du berger-dieu, aux *Hilaria*, c'est aussi par l'effet d'un même symbolisme, la Voie lactée étant le réservoir des âmes, avant la naissance, et leur asile, après la régénération.

Ce ne sont pas les Néo-platoniciens du IVe siècle qui sont les premiers responsables de telles inventions ; si Sallustius, païen « moyen », les copiait ingénument là où il les a trouvées, on en discernerait maintenant assez vite la préparation, bien antérieurement, et jusqu'avant

Digitized by Google

l'ère chrétienne. Les « énigmes » métaphysiques, du genre de celles qui ont défrayé le *De diis et mundo*, n'ont-elles pas influé, par exemple, sur le choix des motifs préférés par les stucateurs, dans la Basilique de la Porta Maggiore, où précisément figure Attis ? Mais les Néo-pythagoriciens s'occupaient dès l'époque de Cicéron de l'interprétation *astrale* de tels ou tels des mythes que fournissait l'abondant répertoire du paganisme ; je ne suis pas sûr qu'à la période hellénistique déjà, on n'y eût pas déjà songé, et qu'il ne faille pas, en certains cas du moins, faire remonter beaucoup plus haut qu'on ne juge à l'ordinaire, l'exégèse allégorique et morale d'une religion qu'on souhaitait « épurer ».

Ch. PICARD.

ALEX. PALLIS. — *A few notes on the Gospels according to St Mark and St Matthew*. Liverpool, 1903. — *Notes ou St John and the Apocalypse*. Oxford 1927. — *Notes on St Luke and the Acts*. Oxford, 1928.

Pour traduire les évangiles en grec moderne M. Alex. Pallis a dû examiner de près les difficultés du texte. Il en est résulté trois petits volumes de notes critiques dont le premier a été publié il y a vingt-cinq ans et dont les deux autres viennent de paraître.

Beaucoup de ces notes ont pour objet d'élucider le sens de mots obscurs ou mal compris, en les replaçant dans l'évolution de la langue et en les confrontant au grec vivant. D'autres, et ce sont elles que je veux signaler ici, apportent des corrections au texte. Elles soulèvent une question importante qui doit être tranchée avec franchise.

Si on compare les éditions critiques du Nouveau Testament avec celles des autres textes antiques, on remarque deux différences. D'abord l'apparat critique est beaucoup plus abondant pour le Nouveau Testament. Dans l'édition de Hermann von Soden, il se dispose sur trois étages et use de sigles qui embrassent non seulement des familles de manuscrits mais des groupes de familles. Cela tient au nombre immense des manuscrits. En revanche les éditions critiques du Nouveau Testament ne proposent jamais une seule émendation, alors qu'il n'y a pas d'autre texte antique qui n'ait besoin d'être émendé par endroit.

Digitized by Google

Cette anomalie a pour fondement un postulat insoutenable. On suppose que les archétypes dont sont dérivés les manuscrits parvenus jusqu'à nous tous été exempts de fautes. Par conséquent on a droit de choisir entre les variantes des manuscrits actuels, selon la hiérarchie qu'on a établie entre eux, mais en aucun cas on n'a le droit de proposer une leçon qui ne soit pas attestée par un manuscrit. C'est ainsi que les éditions de Westcott et Hort, de Nestle, de Soden, de même que la traduction d'Alfred Loisy ne font état d'aucune émendation. Elles préfèrent laisser tels quels des passages bizarres ou inintelligibles. L'émendation est une des saines méthodes critiques dans l'édition de tous les textes antiques. Dans le Nouveau Testament seul elle est sévèrement prohibée.

Pourtant la supposition fondamentale est certainement erronée. Il ne peut pas y avoir eu vingt-sept archétypes antiques exempts de fautes. Aujourd'hui même où les épreuves sont plusieurs fois corrigées, beaucoup de livres conservent des fautes. Par exemple toutes les éditions du Wallenstein de Schiller ont la faute *Der Waffen dumpfes Rauschen*... (au lieu de *Der Wasser*). Dans l'antiquité les causes d'altérations étaient beaucoup plus nombreuses et plus agissantes. Il n'y a pas lieu de supposer vingt-sept cas d'exception.

L'interdit porté contre l'émendation est-il un préjugé théologique? Repose-t-il sur la crainte d'introduire dans un texte sacré des mots d'origine humaine? Non, car il est levé depuis longtemps pour l'Ancien Testament. La traduction récente du Livre de Job par le P. Dhorme se distingue par un grand nombre de conjectures dont beaucoup sont très brillantes. Il est plus respectueux de corriger avec tact un texte sacré que d'y laisser subsister une absurdité.

L'émendation demande de la prudence, de la sobriété, une sensibilité spéciale. Elle doit être soumise à une sévère discipline. Elle peut verser dans l'arbitraire. Mais l'abus possible ne détruit pas le raisonnable usage. Elle est une réaction de l'esprit sur l'esprit.

Un progrès nécessaire dans l'étude critique du Nouveau Testament est la franche reconnaissance de l'émendation comme procédé légitime.

Je pense être utile aux lecteurs de cette Revue en donnant ici, d'après M. Pallis, un choix d'émendations qui me semblent probables ou dignes d'examen. J'en ai ajouté moi-même trois sur l'évangile de Marc.

Un mot précédé d'un astérisque (*) est une émendation au texte

Digitized by Google

actuel. Si l'émendation comprend un groupe de mots, le groupe est placé entre deux astérisques.

Un mot placé entre deux croix, † οὐκ †, est ajouté au texte actuel.

Deux crochets juxtaposés [ ] indiquent un mot retranché au texte actuel.

Les mots placés entre crochets sont retirés de leur place actuelle et remis à leur vraie place.

La lettre P. indique les conjectures de M. Pallis, la lettre C. les miennes.

Matthieu.

VII, 6... μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν *ἐνώτιον τοῖς χοίροις* P. Le texte porte : ἔμπροσθεν τῶν χοίρων.

« *Ne mettez pas vos perles comme pendant d'oreilles* (ou de nez) *aux porcs.* » Locution proverbiale. Cf. Prov. XI, 22 : *Comme un pendant au nez d'un porc* (ὥσπερ ἐνώτιον ἐν ῥινὶ ὑὸς), *telle la beauté à une femme sotte.* Les femmes juives portaient un bijou à la narine, comme font aujourd'hui les femmes hindoues.

« Ne mettez pas vos perles au groin des porcs... *de crainte que se retournant ils ne vous déchirent.* » (Βάλλω, *mettre*, comme dans Marc VII, 33.)

Ne jetez pas vos perles devant les porcs ne convient pas. Les perles ne sont pas plus une nourriture pour les hommes que pour les porcs et il y a pas de raison pour que les porcs se retournent et vous déchirent.

Ἐνώτιον a pu être lu ἐνώπιον (remplacé ensuite par le synonyme ἔμπροσθεν).

XVI, 2. Σήμερον χειμών · πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός P. Le texte porte : πυρράζει.

« Le soir venu vous dites : Beau temps ! car le ciel est de feu (πυρράζει) et le matin : *Aujourd'hui de l'orage ! car le ciel se lève menaçant.* » — Dans le texte actuel πυρράζει est employé deux fois et indique successivement le beau temps et la pluie. Le mot χαράζει (dont le sens est conservé en grec moderne) a été lu πυρράζει sous l'influence de la ligne précédente.

Digitized by Google

XXVI, 50. Ἑταῖρε, ἐὺ πάρει. P. Le texte porte : ἐφ᾽ ὃ πάρει.

« Judas dit à Jésus : Salut Rabbi ! Et il le baisa. Jésus lui dit : *Camarade, tu es le bienvenu !* » Formule de politesse. Cf. Sophocle *Ajax*, 92 : ὡς εὖ παρέστης.

Les mots ἐφ᾽ ὃ πάρει n'offrent pas de sens.

Marc.

VII, 3... ἐὰν μὴ πηγῇ νίψωνται τὰς χεῖρας P. Le texte porte : πυγμῇ.

« Les Pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas *s'ils ne se sont lavés les mains à une source* (ou à de l'eau de source). » — Rabbi Yossé dit qu'il faut au besoin faire un chemin de quatre milles pour avoir de l'eau pure servant à se laver les mains (*Talmud de Jérusalem*, tr. Schwab. I. p. 141).

Le mot πηγῇ a été lu πυγμῇ (*avec un poing*) qui donne un mauvais sens car dans l'ablution rituelle l'eau était simplement versée sur le bout des doigts.

IX, 50 ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς εἰρήνην. C. Le texte porte : ἅλας.

« *Ayez parmi vous la paix*, et soyez pacifiques les uns pour les autres. »

Le mot ἅλας a été substitué par inattention parce qu'il se trouve à la ligne précédente (ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ...) Il ne donne aucun sens.

XIV, 8 ὃ ἔσχεν [ ] προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμα μου. C. Le mot supprimé est ἐποίησεν.

La femme a oint Jésus. « *Ce qu'elle avait, elle l'a prélevé pour oindre mon corps.* » — Elle a dépensé sa fortune pour acheter le vase d'albâtre plein de nard. Le mot ἐποίησεν est parasite. Il rend la phrase à peu près inintelligible.

XIV, 41-42 καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε [ ] [ἰδοὺ ὁ παραδίδους με ἤγγικεν] ... ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτολῶν. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν. C. Le mot supprimé est ἀπέχει. Les mots ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν sont placés dans le texte actuel après ἄγωμεν.

« *Dormez maintenant et reposez-vous. Voici que celui qui me livre approche...* (Lacune) *L'heure est venue, voici que le Fils de l'homme*

Digitized by Google

est livré aux mains des pécheurs. Réveillez-vous,allons ! » Le *Codex Bobiensis* montre que la lacune doit être comblée par : *Et après un moment il les réveille et leur dit...* Jésus dit d'abord : *Dormez !* Un peu plus tard il dit : *Réveillez-vous !*

Le mot ἀπέχει est un simple *nota* du copiste qui ayant copié par mégarde ἦλθεν ἡ ὥρα ἰδοὺ παραδίδοται ... au lieu de ἰδοὺ ὁ παραδιδούς ... a indiqué que la vraie suite *est plus loin*. Ce *nota* a pénétré dans le texte, où il n'a pas de sens (1).

Luc.

XI, 35. σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοι σκότος ἔσται ἵνα ᾖ τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινὸν μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινὸν [ ] ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε. P. Le texte porte : ἐστιν · εἰ οὖν. Les mots supprimés à la dernière ligne sont ἔσται φωτεινὸν ὅλον.

« Prends donc garde que la lumière qui est en toi *ne soit ténèbres, pour que ton corps soit* tout éclairé, n'ayant aucune partie ténébreuse, comme lorsque la lampe de son éclair t'illumine ! »

Les mots ἔσται φωτεινὸν ὅλον sont parasites. Ils sont dûs à une dittographie. Ils ont entraîné l'altération de ἵνα ᾖ en εἰ οὖν. Le texte actuel est une pure monstruosité.

XVI, 8. καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κόσμος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας. P. Le texte porte : ὁ κύριος.

« Et *le monde* loua l'économe injuste de ce qu'il avait agi avec sens, car *les fils de ce siècle* sont plus avisés à l'égard de leurs semblables que les enfants de la lumière ».

Le mot ὁ κόσμος est synonyme de οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου. Il a été lu ὁ κύριος sous l'influence des lignes précédentes, où le mot κύριος est trois fois répété. Ici ὁ κύριος ne convient pas. L'économe voleur n'est loué ni par son propre *maître*, ni par le *Seigneur* Jésus.

XIX, 13 καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς. P. Le texte porte : δέκα.

« Ayant appelé *trois* de ses esclaves il leur donna dix mines. »

(1) Voir la *Revue de l'histoire des religions*, 1926, p. 166-167 et 1927, p. 289-290.

Digitized by Google

Dans le récit il n'est question que de trois esclaves, non de dix. Le mot δέκα a été substitué à τρεῖς sous l'influence de δέκα μνᾶς.

Actes.

V, 13. τῶν δὲ *λευιτῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς. Hilgenfeld. Le texte porte : τῶν λοιπῶν.

« Les Apôtres étaient tous ensemble au Portique de Salomon. *Et aucun des lévites n'osait se mêler à eux*, mais le peuple les exaltait. »

Le mot λευιτῶν a été lu λοιπῶν. On ne comprend pas quels seraient ces *autres*.

XVII, 26 ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων *κατοικοῦν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. P. Le texte porte : κατοικεῖν.

« Il a été créé d'un seul (homme) toute race humaine *habitant* sur toute la face de la terre. »

La substitution de κατοικεῖν à κατοικοῦν efface le point essentiel, la création : « Il a fait que (issue) d'un seul toute race humaine *habitât* sur toute la face de la terre. »

Jean.

III, 25 ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ *τῶν Ἰησοῦ*. Bentley. Le texte porte : Ἰουδαίου.

« Il y eut donc querelle, des disciples de Jean *avec ceux de Jésus*, à propos de purification (c'est-à-dire de baptême) ». Il s'agit de savoir qui de Jean et de Jésus est le vrai Prophète (cf. I, 21), a le droit de baptiser et par conséquent de remettre les péchés.

Le texte actuel perd le sens du passage : « Il y eut donc querelle, des disciples de Jean *avec un juif*. » Que vient faire ce juif ?

IV, 35 *ἄρτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται. P. Le texte porte : ἔτι.

« Ne dites-vous pas : *Maintenant c'est le quatrième mois* (depuis les semailles) *et la moisson vient* ? Eh bien, je vous dis : Levez les yeux et voyez les champs qui déjà blanchissent pour la moisson (pour une moisson d'hommes). »

L'altération de ἄρτι en ἔτ a gâté le sens : *Encore quatre mois et la moisson vient*. Une moisson en herbe ne peut pas être l'image d'une moisson toute prête.

Digitized by Google

VII, 23. ὅτι *χωλὸν ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα. Battier. Le texte porte : ὅλον.

« Puisqu'un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, pour que ne soit pas violée la Loi de Moïse, vous irritez-vous contre moi *parce que j'ai guéri un homme boiteux* le jour du sabbat? » — Allusion à la guérison du paralytique. L'opposition est entre une simple observance légale, la circoncision et une œuvre de charité, une guérison. Si on peut circonscrire le jour du sabbat, à plus forte raison guérir !

Le mot ὅλον, mauvaise lecture de χωλόν, introduit une fausse antithèse entre la circoncision (qui touche un seul membre) et la guérison d'un homme *entier*. L'antithèse n'est pas valable car on ne peut pas dire que la circoncision soit une guérison, ni la guérison d'un seul membre.

XV, 20 εἰ τὸν λόγον μου † οὐκ † ἐτήρησαν καὶ τὸν ὑμέτερον † οὐ † τηρήσουσι. P. Le texte porte ἐτήρησαν et τηρήσουσι, sans négation.

« S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ; *s'ils n'ont pas gardé ma parole, ils ne garderont pas non plus la vôtre.* Mais ils feront tout cela contre vous à cause de mon nom... »

Les deux négations sont tombées par accident. *S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre* est repoussé vivement par tout le contexte. Il s'agit uniquement des gens qui doivent haïr et persécuter les fidèles comme ils ont haï et persécuté Jésus.

Apocalypse

III, 9 ἰδοὺ *ἐκδικῶ σε* ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ ... P. Le texte porte διδῶ.

« Voici que *je te venge* de la synagogue de Satan... » L'expression ἐκδικεῖν ἐκ se retrouve XIX, 2.

Le mot διδῶ n'offre pas de sens acceptable. C'est une mauvaise lecture de ἐκδικῶ.

Ces corrections me paraissent avoir un haut degré de probabilité. Il est vrai que si on repousse par principe toute émendation dans le Nouveau Testament, on saura toujours trouver une raison pour soutenir le texte tel qu'il est.

Digitized by Google

« M. de Malézieu lisant un soir la Bible à M. le duc du Maine et en étant à un endroit où il y avait : Dieu lui apparut en songe, il lut : Dieu lui apparut en singe, parce que l'o se trouvait effacé. Sur quoi le prince lui dit : Malézieu, vous lisez mal : il doit y avoir en songe. — Pourquoi, dit l'autre, n'y aurait-il pas en singe? N'est-il pas loisible à Dieu d'apparaître sous la forme qui lui plaît ? » (1).

Paul-Louis Couchoud.

Lettres d'Ignace d'Antioche, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par HENRI DELAFOSSE. — Paris, Rieder, 1927.

C'est seulement de nos jours que l'on est arrivé à une connaissance à peu près exacte du marcionisme. Harnack nous en a révélé la véritable nature et Henri Delafosse est en train de nous en faire sentir toute l'importance. Par une série d'études parues dans la collection *Christianisme* : *Le quatrième évangile*, *L'Epître aux Romains*, *La première* et la *seconde Épitre aux Corinthiens*, il met pour ainsi dire sous nos yeux, grâce à une ingénieuse disposition typographique de ses traductions, le rôle jusqu'ici insoupçonné que le marcionisme a joué dans la constitution du Nouveau Testament.

Est-il besoin d'attirer l'attention sur la portée extraordinaire de cette découverte, qui renouvelle de fond en comble l'exégèse des épîtres pauliniennes et des écrits johanniques? L'œuvre critique d'H. Delafosse est sans doute susceptible d'être rectifiée et améliorée dans quelques détails ; mais l'idée maîtresse, c'est-à-dire la collaboration étendue du marcionisme à la composition de plusieurs des principaux ouvrages du Nouveau Testament restera acquise, et l'on peut dire qu'H. Delafosse a ouvert à la science biblique une voie toute nouvelle.

Dans l'ouvrage que nous signalons aujourd'hui aux lecteurs, H. Delafosse se livre, sur les épîtres dites *ignatiennes*, à la même opération que sur les épîtres pauliniennes : il fait le départ des éléments marcionites et des éléments catholiques. Seulement, ici, les rôles sont renversés : tandis que les épîtres de Paul ont été interpolées par les

(1) Lettre de Piron à Mademoiselle de Bar dans les *Œuvres inédites de Piron*. Paris, Poulet-Malassis, 1859.

Digitized by Google

Marcionites, les épîtres ignatiennes sont un écrit marcionite interpolé par un Catholique.

Le meilleur moyen de bien saisir la portée et l'originalité du présent travail, c'est de comparer les idées qui ont cours aujourd'hui encore sur les lettres ignatiennes avec les résultats auxquels une patiente et consciencieuse étude a conduit H. Delafosse.

A en croire les critiques de la dernière génération, Zahn, Lightfoot, Funk, les sept épîtres ignatiennes, telles que nous les présente la recension moyenne, sont, dans leur entier, l'œuvre authentique d'Ignace, évêque d'Antioche en Syrie. Elles ont toutes été écrites pendant le voyage qu'Ignace, condamné aux bêtes, a fait pour se rendre à Rome, vers l'an 112, sous le règne de Trajan. A ces épîtres il faut joindre, — car elle en est inséparable, — la lettre de Polycarpe aux Philippiens, rédigée quelques semaines seulement après le passage d'Ignace à Smyrne. Bien que Polycarpe n'ait souffert le martyre qu'en 155 ou 166, à l'âge de 86 ans, il était déjà, nous affirme-t-on, évêque de Smyrne vers l'an 112.

Voici maintenant les conclusions auxquelles arrive H. Delafosse.

La lettre de Polycarpe, dans son ensemble, est authentique ; mais elle contient quelques passages manifestement interpolés et ce sont justement ceux où il est question d'Ignace prisonnier et de ses épîtres.

Les épîtres ignatiennes sont toutes et chacune l'œuvre de deux rédacteurs successifs, dont le premier est marcionite et le second catholique.

Le premier auteur de ces lettres est Théophore, évêque marcionite de Syrie. Ce Théophore a prêché l'évangile de Marcion dans la province d'Asie ; au cours de sa carrière de missionnaire, il a écrit diverses lettres aux églises qu'il avait fondées, pour les affermir dans la foi et la charité et leur inculquer l'esprit de discipline. Condamné aux bêtes et expédié à Rome, il a adressé de Smyrne aux Chrétiens de la capitale une lettre qui est un hymne sublime au martyre. Cette épître aux Romains est d'ailleurs la seule qu'il ait écrite pendant son dernier voyage, les autres étant antérieures à sa condamnation.

Quelque temps après, un Catholique, trouvant ces lettres très édifiantes, — et elles le sont en effet, — voulut les mettre au service de sa propre église et tourner contre les Marcionites cette arme forgée par un des leurs. Pour les adapter à leur nouvelle

Digitized by Google

destination, il les interpola. Les additions qu'il y fit sont de deux sortes. Les unes sont d'ordre dogmatique : elles sont toutes dirigées contre le marcionisme. Les autres ont pour but un changement d'attribution : voulant donner à ces lettres une origine catholique et les placer sous le haut patronage du grand docteur orthodoxe de l'Asie. Polycarpe, l'interpolateur alla chercher, dans l'épitre de Polycarpe aux Philippiens, un certain Ignace dont l'évêque de Smyrne parle avec éloge et lui attribua la paternité des sept fameuses lettres.

Cet Ignace était tout simplement un obscur martyr de Philippes. Mais le rédacteur catholique en fit un évêque d'Antioche et l'identifia avec Théophore, l'auteur réel des lettres en question. De là l'expression bizarre qui revient au début de toutes les épitres : *Ignace qui est aussi Théophore.*

Ignace d'Antioche, comme tel, n'a donc jamais existé. Il y a bien eu un Théophore, évêque de Syrie, livré aux bêtes à Rome, et un autre martyr, du nom d'Ignace, mort à Philippes. Mais Ignace d'Antioche, *Ignace qui est aussi Théophore*, est un composé factice formé par l'union artificielle de deux personnages réels.

Ayant besoin de mettre son Ignace imaginaire en relation avec les Philippiens, puisque le véritable Ignace était de Philippes, le rédacteur catholique lui traça un itinéraire de fantaisie qui, faisant faire au prisonnier par la voie de terre la plus grande partie du voyage d'Antioche à Rome, l'amenait opportunément à Philippes. En même temps, il interpola la lettre de Polycarpe aux Philippiens pour la mettre en harmonie avec la nouvelle rédaction des sept épîtres.

La première rédaction, étant marcionite, ne peut pas être antérieure à Marcion, par conséquent aux années 144-150. Et même, pour tenir compte des circonstances, on doit vraisemblablement la placer entre 160 et 180. D'autre part, elle est antérieure à 188, puisque Irénée la connait.

La seconde rédaction utilise deux passages d'Irénée ; elle est donc postérieure à ce Père ; mais elle est antérieure à Jules Africain qui s'appuie sur elle : elle a donc été faite entre 190 et 211.

Telle est la thèse toute nouvelle que soutient H. Delafosse dans son *Introduction.*

Tout n'est pas également certain dans ces diverses conclusions ; il y a sans doute une part à faire aux conjectures. Mais trois points au moins sont d'une certitude absolue et ce sont justement les plus

Digitized by Google

importants, même les seuls importants. Nous ne pouvons ici que les signaler, renvoyant pour la démonstration à H. Delafosse lui-même.

1° Chacune des lettres ignatiennes est l'œuvre de deux rédacteurs successifs. Ce n'est pas là une simple conjecture ; c'est un fait évident, indéniable : car les deux auteurs se contredisent nettement, parfois dans la même phrase, l'un soutenant le marcionisme, l'autre le combattant vigoureusement.

2° C'est la première rédaction qui est marcionite : car la rédaction anti-marcionite n'arrive jamais qu'en surcharge et avec une maladresse qui trahit du premier coup son caractère d'interpolation.

3° L'œuvre entière, à la fois marcionite et anti-marcionite, est donc postérieure à l'éclosion de cette hérésie. Il en est de même de l'épître de Polycarpe qui, dans sa rédaction primitive et avant toute interpolation, combat énergiquement le marcionisme.

Cette question de date est d'une importance capitale pour l'exégèse historique du Nouveau Testament. Car, soit dans les lettres ignatiennes, soit surtout dans celle de Polycarpe, on trouve d'assez nombreux emprunts au quatrième évangile, à celui de Matthieu, à l'épître aux Éphésiens, aux épitres pastorales, à l'épître de Clément aux Corinthiens. Quand on plaçait la composition des lettres du faux Ignace et de Polycarpe aux environs de l'an 112, force était d'admettre que les ouvrages susmentionnés dataient des dernières années du premier siècle ou des premières du second. La thèse d'H. Delafosse, si solidement établie, donne à la critique biblique une marge beaucoup plus grande.

Comme la rédaction anti-marcionite attaque surtout le docétisme, les critiques qui placent vers 112 la composition des lettres ignatiennes se sont évertués à découvrir des docètes trente ou quarante ans avant Marcion ; et il est en effet parfaitement possible qu'il y en ait eu quelques-uns dès cette époque. Mais la doctrine que soutient le premier rédacteur des lettres et que combat le second n'est pas seulement le docétisme ; elle comprend encore l'apparition soudaine d'un nouveau Dieu jusque-là inconnu qui vient renverser l'empire *du prince de ce monde*, c'est-à-dire du Dieu créateur, l'identité du nouveau Dieu et de Jésus-Christ, le rejet de la Loi, des prophètes et de tout l'Ancien Testament, l'accusation de *judaïser* portée contre les Catholiques, la négation de la résurrection et du jugement. Or qu'est-ce que tout cela, sinon le pur et complet marcionisme ? Et si un tel ensemble

Digitized by Google

de doctrines avait existé avant Marcion, qu'est-ce que celui-ci serait venu faire ? Aucun doute n'est donc possible : le système tour à tour soutenu et combattu dans les lettres du faux Ignace et de Polycarpe ne peut-être et n'est en réalité que le marcionisme.

La disposition typographique de la traduction est ici la même que pour les épîtres de Paul : les deux rédactions sont imprimées en caractères différents, ce qui permet de les distinguer du premier coup d'œil.

L'interpolateur catholique, par ses surcharges maladroitement introduites, transforme souvent en galimatias un texte qui par lui-même serait simple et clair. Les anciens traducteurs, croyant à l'unité de composition, étaient obligés de se livrer à des tours de force d'interprétation pour concilier les contradictions et tirer de ce chaos un sens acceptable. En maintenant séparées les deux rédactions, H. Delafosse arrive à débrouiller certains passages jusqu'ici inextricables.

Les notes courtes et substantielles qui accompagnent la traduction sont d'une importance toute particulière : car ce sont elles surtout qui, en soulignant le texte, nous apportent la démonstration et la justification de la thèse, assez hardie en apparence, d'Henri Delafosse.

Auguste SIOUVILLE.

WOODBROOKE STUDIES. — Volume 1. — 1. *Barsalibi's treatise against the Melkites.* — 2. *Genuine and apocryphal Works of Ignatius of Antioch.* — 3. *A Jeremiah Apocryphon.* — 4. *A new Life of John the baptist.* — 5. *Some uncanonical Psalms.* edited and translated by A. Mingana, with introduction by Rendel Harris. gr. 8°, 294 pages ; Cambridge, Hefer, 1927, 15 sh. 6 net (1).

Dans les introductions, M. Rendel Harris présente avec érudition et humour les textes édités, traduits et commentés par M. Mingana. Les noms de ces deux auteurs, déjà si connus par d'heureuses découvertes — citons *Les odes de Salomon* pour M. Rendel Harris et *Les sources syriaques*, pour M. Mingana — donnent déjà grand intérêt à cette collection.

(1) Ces études avaient déjà paru dans le *Bulletin of the John Ryland's library*, 1927.

Digitized by Google

I. — Signalons tout d'abord que le texte syriaque du traité de Denys bar Salibi, évêque jacobite, mort en 1171, conservé dans un seul manuscrit, n° 4 de la collection Mingana, est reproduit en photographie blanc sur noir. C'est une révolution dans l'art typographique que cette reproduction des textes, sans augmentation sensible du prix de revient, qui supprime les fautes de copie et d'impression, ainsi que le fastidieux travail de la correction des épreuves (1), Les annotations du texte figurent dans les notes de la traduction.

Le titre porte : « ensuite nous écrivons dix chapitres que fit Mar Denys métropolitain d'Amid, qui est Bar Salibi, l'illustre, contre Rabban Jésu (Isho') diacre ». C'est une lettre, « écrite en hâte » pour répondre à une lettre du jacobite Rabban Jésu, qui proposait de pactiser avec les Grecs (melkites). Le Rabban (notre maître) d'après son titre, peut avoir été le supérieur de quelques moines, ou même un semi-laïque instruit (car il est question de « ses enfants » p. 55). Peut-être avait-il quelque rancune d'être resté diacre chez les Jacobites, lorsqu'un de ses homonymes « Rabban Jésu, diacre », était devenu patriarche peu auparavant, en 1138 (2). Le Rabban veut tendre la main aux Grecs : S. Paul a dit : « Priez les uns pour les autres » et non « Jetez-vous l'anathème » ; quoi de mieux que d'être en paix avec tous ; les Grecs ont, mieux que nous, des prières, des leçons et des chants ecclésiastiques pour chaque fête ; ils ont des reliques insignes ; ils sont la tête de tous les chrétiens ; ils ont une capitale incomparable : les marchands qui l'ont vue témoignent qu'il n'y a ni royaume, ni gouvernement, ni richesse, ni charité comparables aux leurs, tandis que nous autres Syriens nous sommes tenus pour rien ; ils sont les héritiers des Romains tandis qu'on ne trouve plus guère de Syriens en dehors de Mélitène et d'Edesse ; pourquoi résister, d'autant que bien des motifs de division paraissent secondaires : Quelle importance y a-t-il à faire le signe de croix avec un doigt ou avec deux et à ajouter ou à ne pas ajouter *Qui crucifixus est pro nobis* au Trisagion ?

(1) C'est l'occasion de rappeler une fois de plus que ce mode de photographie directe sur papier, en blanc sur noir, à l'aide d'un prisme, en usage aujourd'hui dans toutes les bibliothèques, a été imaginé par Mgr Graffin, comme le préliminaire indispensable aux éditions de ses Patrologies.

(2) Cf. Bar Hébraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 479-481.

Digitized by Google

Bar Salibi répond qu'il a déjà écrit longuement contre les melkites dans un écrit de controverse (p. 21 et 32), il a en préparation contre eux « si Dieu lui prête vie » un ouvrage encore plus important (p. 62). Son traité contre les melkites devait donc avoir au moins l'ampleur de son traité contre les nestoriens que nous avons résumé jadis (1). De fait, il avait au moins deux livres, puisque Bar Salibi lui-même nous apprend qu'il y avait « un premier livre » sur leurs coutumes et leurs pratiques (2). Le titre : « Traité contre les malkites » est donc un peu ambitieux pour la présente lettre « écrite en hâte » (p. 62), afin de maintenir « son frère » (p. 38, 39), Rabban Jésu, dans le droit chemin. Elle n'en est pas moins très importante, parce que les autres écrits de Bar Salibi contre les melkites sont perdus ; c'est donc ici que l'on devra chercher l'exposé de certaines de ses idées, par exemple sur le Trisagion (3). Il répond qu'il a vainement demandé aux Grecs que chacun suive son chemin sans s'occuper du voisin. Ils sont tellement enfoncés dans leur méchanceté qu'ils prétendent être seuls chrétiens, ils ont bâti dans leur capitale une mosquée pour les musulmans et ils ont confisqué l'église des Syriens ; ils disent qu'il n'y a pas de chrétiens en dehors d'eux, et ils sont plus mauvais que les Turcs pour les Syriens et les Arméniens.

Nous en croyons volontiers Denys Bar Salibi d'après ce que nous savons de la conduite des Grecs, vers cette époque, envers les Croisés. Les questions liturgiques nous paraissent trop développées, cela tient à ce que Bar Salibi avait ces questions à cœur, puisqu'il a écrit plusieurs traités liturgiques. Les longues pages (19 à 27 et 54 à 57) dans lesquelles il s'évertue à montrer qu'on doit se signer avec un doigt comme les Syriens et non avec deux comme les Grecs nous semblent aujourd'hui bien oiseuses, mais il faut savoir que se signer avec deux doigts était alors souscrire au diphysisme et au concile de Chalcédoine, puisqu'un siècle plus tôt, un patriarche monophysite, emmené de force à Constantinople, et frappé au visage sans qu'on ait

(1) *Revue de l'Orient Chrétien* (ROC), t. XIV, 1909, p. 298 à 320, d'après le manuscrit syriaque de Paris, n° 209, p. 181 à 380, qui comprend 43 chapitres en deux parties.

(2) *Expositio liturgiae*, éd. et trad. H. Labourt, Paris, 1903, p. 84.

(3) Comparer aux pages 43 à 45 de l'ouvrage précédent.

Digitized by Google

pu le faire souscrire à deux natures, aurait été tenu quitte s'il avait voulu faire le signe de croix avec deux doigts (1).

Nous trouvons donc dans cette lettre un tableau des préoccupations politiques, liturgiques et religieuses dans la région de Mélitène, au temps où Manuel Comnène donnait un regain de vigueur à l'empire grec.

II. — Les écrits attribués à Ignace d'Antioche (introduction p. 9 à 16 ; traduction p. 96 à 109 ; texte carchouni, c'est-à-dire arabe écrit en caractères syriaques, p. 110 à 120 ; facsimile des deux manuscrits, p. 121 à 123) comprennent d'abord une lettre apocryphe assez longue remplie de bons conseils adressés aux prêtres et ensuite aux diacres, elle aurait été traduite du syriaque en arabe, et assez librement, puisqu'un passage, p. 101, est en prose rimée. Le canon, donné ensuite sous deux formes, p. 108 et 109, a été édité et traduit sous la seconde forme par P. Martin dans Pitra, *Analecta sacra*, IV, p. VIII. Enfin on trouve, p. 109, la version syriaque de deux lignes de l'épître d'Ignace aux Ephésiens qui ne figurent pas dans les fragments édités par Cureton.

III. — L'apocryphe relatif à Jérémie (intr. p. 125 à 138 ; trad. 148 à 191 ; reproduction des deux manuscrits carchounis, Ming. syr. 240 et Paris syr. 65 (2), p. 192 à 233) est l'histoire de la captivité des Juifs à Babylone : Reproches de Dieu et ensuite de Jérémie à Sédécias ; emprisonnement de Jérémie, Nabuchodonosor est chargé de le venger, il échange des lettres avec Sédécias, il ravage la Judée, il s'empare de Sédécias, honore Jérémie et l'emmène à Babylone. Au temps d'Esdras et de Cyrus, Jérémie vit encore, c'est lui qui ramène les Israélites à Jérusalem.

IV. — La vie de Saint Jean Baptiste (intr. p. 139 à 145 ; trad. 234 à 260 ; texte carchouni 261 à 285 ; deux fac-simile 286-7) est un mélange de données scripturaires, légendaires et historiques, comme l'a remarqué M. Rendel Harris. C'est peut-être une homélie. L'auteur

(1) Cf. Bar Hébraeus, *loc. cit.*, p. 427 à 429.

(2) Comme l'a noté M. Mingana, M. L. Leroy (et, après sa mort, P. Dib) avait édité ce texte, en caractères arabes, d'après ce même manuscrit de Paris, et l'avait traduit en français dans ROC, t. XV, 1910, p. 255 à 274, 398 à 419 et t. XVI, 1911, p. 128 à 154. M. Leroy avait pris la peine de mettre le carchouni en caractères arabes pour en faciliter la lecture aux arabisants.

Digitized by Google

se donne (p. 255) pour un évêque égyptien de la fin du IVe siècle, mais l'écrit, grec ou plutôt copte (1), aurait eu de nombreux remaniements postérieurs : la tête de Saint Jean Baptiste est à Emèse, ce qui n'est arrivé qu'en 453, son corps est à Alexandrie lorsqu'on le trouvait encore à Sébaste vers 518, Zacharie habitait le désert d'Ain-Karim, localisation assez tardive (2).

Le nom de la fille d'Hérodiale : Orcostiriana (Arcostiana) que M. Mingana rapproche, p. 247, de Uxoriana (Uxor) est, sans doute possible, Orchestriana (Ὀρχήστρια) « danseuse ». Un manuscrit portait, cf. p. 272, « Philippe avait une femme nommée Hérodiade et celle-ci avait, de Philippe, une fille danseuse », et un autre manuscrit a écrit : « une fille *nommée* danseuse ».

V. — Les cinq psaumes non canoniques (p. 145 à 147, trad. p. 288 à 292, *fac simile* de la verison syriaque, p. 293 à 294) étaient conservés dans le *Livre des Centuries* (3) d'Elie d'Anbar, mort vers 940. Le titre porte : « Ensuite cinq *psaumes de David* qui ne sont pas écrits dans la série des psaumes ». Le premier : Actions de grâce de David (lorsqu'il combattit Goliath) est connu et M. S. Grébaut vient encore de lui faire l'honneur d'en éditer le texte grec et les versions latine et éthiopienne (4). Les autres sont intitulées : Prière d'Ezé-

(1) Jean le baptiste a toujours été en faveur chez les Jacobites : Vers 518 ils vénèrent son corps à Sébaste, Cf. *Patrologia Orientalis*, t. VIII, p. 70 à 72. cf. 127 et 158-9. L'auteur connaît cependant l'église dédiée à St Jean à Alexandrie, *ibid.*, p. 123. On a plus tard localisé dans cette dernière église les corps de Jean et d'Elisée, *Patr. Or.*, t. I, p. 347, 418-20, 533-6 ; t. XVII, p. 531 à 533, 610 à 612 ; elle a été changée en mosquée au début du XIIIe siècle, *ibid.*, t. XIV, p. 459. — C'est à la tête de St Jean-Baptiste, à Emèse, qu'un disciple de Barsauma a recours en 457 contre l'empereur Marcien, ROC, t. XIX, 1914, p. 286-7, cf. *Journal As.*, janvier 1927, p. 189 à 192. — Jean Baptiste et Elisée apparaissent à Dioscore avant le concile de Chalcédoine, *Histoire de Dioscore*, Paris, 1903, p. 120-8.

(2) C'est peut-être vers le Xe siècle qu'une version arabe égyptienne des évangiles aurait traduit *in montana*, Luc. 1, 39, par « à Aïn Kârem », cf. B. Meistermann, *La patrie de Saint Jean Baptiste*, Paris, 1904, p. 125 ; la version sahidique ne porte pas Aïn Kârem, comme on l'écrit à tort sur cette même page, car M. Drioton a bien voulu nous dire qu'elle est conforme à notre texte grec.

(3) M. Mingana nous apprend que les six à huit manuscrits des centuries qui sont dans diverses bibliothèques dérivent du sien.

(4) ROC, t. XXV, 1925-6, p. 208-9.

Digitized by Google

chias entouré de ses ennemis — Quand Cyrus permit au peuple de rentrer dans son pays — Dit par David lorsqu'il lutta avec le lion et le loup qui avaient pris une brebis de son troupeau — Dit par David pour remercier Dieu qui l'avait sauvé du lion et du loup lorsqu'il les tua tous deux.

On voit que, pour Elie d'Anbar, l'attribution d'un psaume à David n'impliquait pas qu'il avait été écrit par lui, car David n'a certes pas écrit la prière d'Ezéchias.

Ce volume renferme donc un bon mélange de textes intéressants, et nous souhaitons que M. Mingana continue ainsi à vulgariser les textes les plus importants de la belle bibliothèque orientale qu'il a formée à Birmingham.

F. Nau.

HANDBUCH DER ALTARABISCHEN ALTERTUMSKUNDE, in Verbindung mit Geheimrat *Fr. Hommel* und Prof. *Nik. Rhodokanakis*, herausgegeben von Dr. *Ditlef Nielsen*. I. Band : DIE ALTARABISCHE KULTUR, mit 76 Abbildungen. — Un volume in-4°, 272 pp. — Copenhague, 1927.

Des différents domaines de l'archéologie et de la linguistique sémitiques, l'Arabie anté-islamique est un de ceux que nous connaissons le moins, et cela est regrettable à bien des points de vue. Cependant nous ne manquons pas absolument de documents : ruines d'agglomérations antiques, objets d'art divers, témoignages des auteurs anciens, surtout inscriptions sud-arabiques par centaines. Malgré cela, s'il a été fait un nombre important de travaux de détail, aucun grand ouvrage d'ensemble n'est venu jusqu'ici synthétiser nos connaissances. Le « *Manuel archéologique de l'Arabie Ancienne* », que le Prof. Nielsen commence de publier en collaboration avec des spécialistes éprouvés comme Hommel, Rhodokanakis, Grohmann et Littmann, comble donc une lacune évidente. Le premier volume, qui vient de paraître traite de la « *Civilisation de l'Arabie Ancienne* » ; le Prof. Nielsen nous annonce dans sa préface que deux autres volumes suivront bientôt, éditant les principales inscriptions avec traduction et commentaire, puis nous donnant une grammaire et un dictionnaire. Il n'y a qu'à louer une pareille initiative, et à en attendre avec impatience la réalisation complète.

Digitized by Google

Laissant pour les autres volumes toute la philologie et toute la linguistique, le premier tome s'occupe des autres sciences : Nielsen y a traité de l'histoire des découvertes, passé en revue les matériaux, et, dans un chapitre spécial, étudié la question si importante de la religion ; Hommel a fait l'histoire de l'Arabie du Sud ; Rhodokanakis a traité de la vie publique et des institutions ; Grohmann de l'archéologie. Ici apparaît le seul défaut qu'on puisse reprocher au plan des auteurs : la disproportion entre les parties de l'ouvrage. Quand on veut consacrer deux tomes à la philologie et à la linguistique, il est hardi de condenser en un seul tome toutes les autres matières, de donner 51 pages seulement à l'histoire, 33 à l'archéologie, 73 à la religion, alors que chacune de ces matières n'aurait pu être traitée à fond que dans un tome à part. Cela change le caractère de l'ouvrage, et en diminue légèrement l'utilité : au lieu d'un manuel de travail, nous avons un livre de vulgarisation, qui, en aucun cas, ne dispensera de recourir aux ouvrages de détail.

— Soulignons encore, pour n'y plus revenir, un autre point noir. Le titre parle de l'*Arabie ancienne* : cela semble promettre que le livre traitera de l'Arabie du Nord au même titre que de l'Arabie du Sud, et tel semble avoir été le programme de Nielsen, celui qu'il a appliqué dans les deux chapitres qu'il a écrits lui-même. Mais Hommel, Rhodokanakis et Grohmann, au contraire, ont montré dans leurs titres de chapitre leur intention de ne s'occuper que de l'Arabie du Sud. Quelle est la tendance qui l'emportera dans les deux volumes suivants ? Aurons-nous, à côté des textes sud-arabiques, des textes lihyaniques, safaïtiques, thamoudéens, ainsi que des grammaires et des lexiques de ces dialectes ? ou bien les auteurs se restreindront-ils définitivement au sud-arabique ? Ce serait dommage.

Ces réserves faites sur l'ensemble, voyons rapidement le détail : Le premier chapitre, intitulé : « *Geschichte der Wissenschaft und übersicht des Materials* » est du Dr Nielsen. C'est en quelque sorte l'introduction de l'ouvrage. Il fait l'historique des expéditions de découvertes dans l'Arabie du Sud, en Abyssinie, dans l'Arabie du Nord, puis termine par quelques pages de considérations générales sur la civilisation de l'Arabie ancienne. Nous avons là un bon résumé, très clair et bien ordonné. Un seul regret : que l'auteur n'ait pas joint à ce chapitre une petite bibliographie, dont on sent le besoin tout au long de l'ouvrage.

Digitized by Google

Fr. Hommel a écrit « *Geschichte Sudarabiens* ». Ce chapitre, nous l'avons dit, a 51 pages seulement, et quoique l'auteur ajoute prudemment « *im Umriss* », il est évident que c'est une entreprise délicate de passer en revue l'histoire de l'Arabie du Sud, depuis l'époque préhistorique jusqu'à l'Islam, en quelques pages. Après avoir jeté un coup d'œil sur le pays (p. 57) et sur les sources (p. 61), l'auteur, ayant dit quelques mots de la préhistoire (p. 64), étudie (p. 16) le royaume Minéen (XIVe siècle-VIIIe siècle environ), puis la dynastie des Mukarrib Sabéens, qui commence à une date difficile à préciser et se termine sans doute à la fin du VIIIe s. (p. 75), les rois de Saba proprement dits : 650-115 av. J.-C. (p. 86), les rois de Saba et de Dû-Raydân : 115 av. J.-C. — 300 ap. J.-C. environ (p. 89), les rois de Qatabân et de Hadramôt (p. 95), enfin les derniers temps de la royauté Sabéenne (p. 104). Quoique court, ce résumé peut être très utile, car l'auteur renvoie soigneusement aux inscriptions, discute la chronologie, et tâche d'établir de bonnes listes dynastiques. Pour plus de détails, voir son *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*. I, 1904 ; II, 1926.

Le troisième chapitre « *Das öffentliche Leben in den alten südarabischen Staaten* » est l'œuvre de Rhodokanakis ; il y a condensé la matière de ses nombreux travaux sur l'organisation sociale, la législation, l'économie rurale de l'Arabie du Sud. Il y a là d'intéressantes remarques sur la division en tribus, sur les castes, sur la possession du sol.

« *Zur Archäologie Südarabiens* » de Ad. Grohmann est une bonne vue d'ensemble. L'architecture, la sculpture, les arts mineurs sont étudiés avec précision et il sera toujours bon de se reporter à cette partie de l'ouvrage.

Les lecteurs de notre revue trouveront un intérêt particulier au chapitre « *Zur Altarabischen Religion* » dans lequel Nielsen nous donne un abrégé des théories qu'il a développées déjà bien des fois (voir notamment : *Die altarabische Mond-religion und die mosaische überlieferung*, Strasbourg, 1904 — *Die Südarabische Göttertrias*, Paris 1909 — *Der sabäische Gott Ilmukah*, Leipzig 1910 — *Die äthiopischen Götter*, Z. D. M. G., 1912 — *Gemeinsemitische Götter*, O. L. Z. 1913 — *Abstrackte Götternamen*, O. L. Z. 1915 — *Uber die nordarabischen Götter*, M. D. V. G. 1916 — et surtout *Der dreieinige Gott*, Berlin 1922).

Digitized by Google

Nielsen nous rappelle d'abord que la principale source de notre connaissance des religions arabes anté-islamiques doit être les textes épigraphiques, et dans ces textes les noms propres théophores. On ne peut tirer aucun renseignement important des auteurs musulmans : l'islamisme s'est efforcé d'effacer toute trace du paganisme antérieur ; s'il n'y a pas réussi complètement, s'il a gardé l'essentiel : « *Ein Gott* (Allah), *Ein Fest* (le Pèlerinage) *Ein Heiligtum* (un sanctuaire, celui de la Mecque) » (p. 185), il renie cet héritage du passé.

Ce que les documents anciens nous fournissent surtout, ce sont des noms de dieux, plus d'une centaine, les uns simples noms propres sans interprétation possible, d'autres exprimant des concepts abstraits, d'autres à valeur adjective, des noms de parenté, des noms indiquant le lieu où le dieu est adoré (pp. 192-193). Outre ces noms les documents nous donnent (ou nous laissent deviner) des « *formes divines : Göttergestalten* », et parmi ces formes, l'une est privilégiée : la triade céleste composée du dieu lune : *'Ilmaqah* (*'Il* ou *'Ilah*), de la déesse solaire : *Shams* (*'Ilat*, *'Ilahat*), et du dieu de la planète Venus : *'Athtar*. C'est une *famille divine* où la lune est le père, le soleil la mère, et Vénus le fils. Nielsen étudie avec soin les éléments de cette triade ; il tâche notamment d'établir que le nom primitif du Dieu lune était *'Il* ou *Ilah* qu'on trouve dans tous les textes sémitiques anciens quel que soit leur dialecte. Il en conclut (p. 220) : « *de Hauptgott bei allen Semiten war ursprünglich der Il* (*Ilah*) ». C'est un dieu sémitique commun : *gemeinsemitisch*. Peut-être cet *'Il* aurait-il été d'abord une force indéterminée dont la lune serait peu à peu devenue l'emblème (p. 222). C'est en ce sens qu'on pourrait parler du *monothéisme* sémitique.

Nielsen cherche ensuite à montrer le lien qui existe entre cette religion vieille-arabe et les religions nord-sémitiques. Dans celles-ci deux tendances sont en lutte : le Dieu-Maître s'oppose au Dieu-Père (p. 240). Néanmoins le rapport est visible entre la triade sud-arabique et la triade assyrienne : *Sin*, *Shamash*, *Ishtar*. Par contre la religion cananéenne fait difficulté : le soleil y est un dieu mâle, Vénus un dieu femelle et son culte est étroitement uni à celui de la lune. Nielsen veut encore faire entrer dans son système le monothéisme mosaïque, en montrant que Elohim-Yahweh a été primitivement un dieu lune. Mais c'est surtout l'Islam qu'il veut rattacher à l'antique religion de l'Arabie : critiquant la thèse de Geiger qui insiste sur l'in-

Digitized by Google

fluence juive et celle de Wellhausen qui croit à une influence chrétienne, il montre qu'Allah, Maître Universel, n'est pas Yahweh, dieu national juif, qu'il n'est pas non plus le Dieu en trois personnes des chrétiens, et qu'il réunit au contraire tous les caractères du vieil 'Ilah, dieu de l'Arabie ancienne. — Des thèses aussi hardies ne peuvent évidemment être admises d'emblée, mais il est bon que l'auteur en les résumant dans un manuel en ait provoqué de nouveau la discussion.

Il nous faut signaler en terminant la belle présentation de l'ouvrage. Des index commodes terminent le livre. L'illustration, abondante et variée, complète heureusement le texte, surtout en ce qui concerne l'archéologie.

J. CANTINEAU.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Gustav Dalman. — *Aramäische Dialektproben unter dem Gesichtspunkt neutestamentlicher Studien.* neu herausgegeben... Zweite, erweiterte Auflage mit deutsch-englischen Wörterverzeichnis. Leipzig. J. C. Hinrichs, 1927. 8,50 mk.

La première édition des *Dialektproben* de Dalman avait surtout pour but de fournir aux araméisants des textes et des matériaux pour faire connaître les dialectes de la langue araméenne. Dans cette nouvelle édition, l'auteur a ajouté des pièces de la littérature judéo-palestinienne qui prètent matière à comparaison avec des paroles de Jésus, des proverbes araméens et des fragments de l'évangéliaire araméen.

La plupart des textes sont vocalisés, selon le système de Tibériade, ce qui n'est, sans doute, pas très opportun ; il aurait mieux valu donner également des spécimens de vocalisation babylonienne. Cela aurait été d'autant plus facile que les textes araméens vocalisés selon le système babylonien ne manquent pas.

On sait que cette question de la vocalisation présente encore un problème difficile à résoudre. D. a donc raison de dire qu'il n'y attache pas une grande importance et qu'il a voulu seulement aider le débutant à bien comprendre les formes verbales et le préparer à la lecture des morceaux non vocalisés. Pourtant, il est bon de se dire qu'il existe une certaine tradition dont il faut tenir compte. Ainsi, il ne faut pas lire לְדִינַנָא mais לְדִינָנָא (p. 2, V) ; pas מַרְחְשְׁוָן, mais מַרְחֶשְׁוָן, pas לַאֲחַנָא, mais לְאֲחָנָא, pas לָעַיִן, mais לָעֵין (p. 6), et ainsi de suite.

Cela n'empèche que le livre de D. continuera à rendre de réels services à tous ceux qui veulent étudier l'araméen.

M. G.

Digitized by Google

BULLETIN DE L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, t. XXVI, 1926 (Hanoï 1927). Gd in-8 de 703 p.

H. MARCHAL, dans une *Note sur l'architecture de Nak Pan*, précise les caractéristiques de ce document, unique au Cambodge (v. sa description par MM. Finot et Goloubew, ibid. T. XXIII, 401). A cette occasion il résume en quelques notations très instructives l'évolution de l'architecture d'Aṅkor dite classique, par opposition à la période de l'art khmer primitif : « 1° Période de Jayavarman II (début du IXe s.) : le Bayon. L'architecture y cède le pas à la sculpture, qui y déploie une exubérance et une virtuosité sans égales. — 2° Période presque contemporaine de la précédente, mais où des souvenirs de l'art Khmer primitif se mêlent à des formes classiques d'une très grande richesse : art d'Indravarman selon Parmentier (ibid. T. XIX). — 3° Xe et XIe s. : Baphnon, Takeo, les Khlasi d'Aṅkor Thom. Sobriété dans le décor, harmonie dans les proportions architecturales. — 4° XIIe s. et suivants : développement de l'architecture, reléguant le sculpteur au rôle subalterne de décorateur des surfaces. Aṅkor Vat. » Nak Pan appartient à la première période.

F. M. SAVINA. *Dictionnaire français-mán*. Les tribus mán sont venues de Chine au Tonkin à une époque relativement basse. La langue ici étudiée est celle des Man Kim-di ; la moitié au moins de son vocabulaire dérive du cantonais.

Lt col. RENONDEAU. *Choix de pièces du théâtre lyrique japonais*, transcrites, traduites et annotées. Il est heureux que le regretté Noël Péri ait trouvé en l'attaché militaire de l'ambassade de France au Japon un continuateur ; félicitons-nous sans réserve de cette révélation d'un nouveau japonologue, aussi expert qu'érudit.

L. AUROUSSEAU, qui rend compte de fouilles exécutées en Annam, s'est acquitté d'une lourde tâche en préparant la publication de ce tome, tout chargé de documents administratifs (1925 et 1926). Signalons en particulier la liste des monuments historiques des diverses parties de l'Indo-Chine Française. On doit à M. FINOT une nécrologie de Ch. B. Maybon, l'un des plus actifs serviteurs de la France en Extrême-Orient, et quelques pages importantes de bibliographie, à l'occasion surtout des récents ouvrages de F. D. K. Bosch, l'indianiste néerlandais.

P. MASSON-OURSEL.

Henry GUSENS, M. R. A. S. — *The architectural antiquities of Western India*. London, The India Society, 1926. In-8 de XI-86 p., et 57 illustrations.

Livre estimable et utile, d'un prix abordable (25 shillings). Toutefois la technicité d'un ouvrage scientifique fait défaut. La notion d'Inde « Occidentale » est vague, et de fait on juxtapose dans cet ou-

Digitized by Google

vrage des monuments du Sind et du Dekkan, et le Gujerate y voisine avec Ajantâ. Stûpas bouddhiques et mosquées s'y rencontrent également.

P. MASSON-OURSEL.

Pietro MIGNOSI. — *L'idealismo*. Milano, Ed. Athena, in-18 de 143 p.

Petit livre, mais aussi livre faible, sur un grand sujet. L'auteur se borne à une série d'aperçus, sans plan systématique, sur diverses doctrines idéalistes. Il eût dû, semble-t-il, ou présenter une brève histoire de l'idéalisme, ou marquer les principales sortes d'idéalisme. Il y a tout au moins celui de la conscience — le solipsisme ; — et celui de la raison. Berkeley est subjectiviste, Kant trouve dans le sujet la législation universelle de l'objet. Avant eux Descartes croyait passer nécessairement du « je suis » à l'existence de Dieu. Sans compter que l'idéalisme de Platon avait été tout autre chose : un réalisme des idées..

P. Mignosi se contente de continuer, en guise de conclusion, le phénoménisme de Guastella, l'aristotélisme de Croce, l'acte pur de Gentile.

P. MASSON-OURSEL.

Louis HALPHEN. — *Les Barbares*. t. V. de la Collection « *Peuples et civilisations* ». — Paris, Alcan, 1926. Un volume de 393 p., 8°.

Il semble bien que notre âge ait un heureux, un fécond souci de synthèse en histoire, d'étude des réactions et des interpénétrations de peuple à peuple, de race à race. Symptôme peut-être de l'esprit d'un temps qui veut reconstruire en évaluant avec précision les éléments nationaux ou éthniques qui se trouvent en rivalité ou en coopération. Il n'y a plus de Pyrénées historiques. M. Halphen, qui a acquis dans la critique exacte, à champ limité, la pus juste notoriété, nous donne aujourd'hui un vaste tableau d'une vaste période — et cela est significatif déjà. Et ce qui l'est plus encore, c'est que des parties de ce tableau aucune ne soit isolée, que tout y donne l'impression de continuité dans les forces culturelles, d'enchaînement dans les résultats, en dépit de ce que cette époque présente de chaotique ou tout au moins de fortuit. L'Islam, la formation de l'Etat arabe, l'organisation de l'Occident par l'Eglise grégorienne, puis carolingienne, s'expliquent, sans avoir recours à aucun *a priori*, par un jeu d'influences politiques ou religieuses que M. Halphen indique avec tact, par des syncrétismes intellectuels dont la philosophie islamique et l'humanisme palatin sont les types les plus accomplis. Ajoutons que, d'une économie très claire et pourvu d'une bibliographie excellente, riche sans être touffue, ce livre est un parfait instrument de travail, de coordination de recherches.

P. A.

Digitized by Google

St Thomas d'Aquin. — *Somme théologique. I. Dieu.* Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Ed. Perriès. — Paris, Les Editions Rieder, 1927. Un volume 8° de 217 pages.

Sous la rubrique *Les Textes du Christianisme*, les Editions Rieder ont entrepris de donner en des traductions fidèles et de lecture aisée (certaines longueurs ou redites étant remplacées par des analyses serrées) les ouvrages les plus saillants, les plus féconds de la littérature chrétienne primitive ou médiévale : logiquement il fallait commencer, et l'on a commencé, par la *Somme* de S. Thomas. M. Ed. Perrier nous en donnera une traduction en cinq volumes ; le premier, mentionné ci-dessus, renferme la théodicée de S. Thomas. Les parties traduites *in extenso* sont la grande majorité ; l'image qui nous est donnée de la pensée thomiste est donc aussi fidèle, aussi loyale que possible. Pareillement, l'introduction se tient dans le domaine des faits et des strictes analyses d'idées. Ce travail délicat fait honneur à M. Ed. Perrier — et, disons-le aussi, à l'animateur d'une collection qui s'ouvre si heureusement, M. P.-L. Couchoud.

P. A.

H. B. Workman. — *John Wyclif. A study of the English Medieval Church.* — Oxford, The Clarendon Press. 1926. 2 volumes in-8°, XL-342 et XII-436 p.

Le livre déjà ancien, mais toujours utile, de G. V. Lechler, les études de Lewis, Shaleg, Loserth, Matthew, Denifle, Rashdall, Wylie, Miss Deanesly sur Wyclif, ses œuvres, les débuts du lollardisme, nous donnaient déjà du curé de Lutterworth une image très individualisée, distincte de celles des réformateurs médiévaux, d'un Pierre Waldo ou d'un Jean Huss, d'un François d'Assise ou d'un Gerson. Il manquait cependant une histoire de Wyclif qui, s'aidant des précisions déjà acquises et en ajoutant de nouvelles, replaçat résolument dans son milieu social, politique, à son époque théologique, un homme qui y puisa tant d'éléments de pensée et d'action. Le très beau livre de M. Workman répond magistralement à ce désir de tous ceux que le grand fait wyclifite intéresse par lui-même ou qu'il aide à bien comprendre des analogues historiques : qui écrira une histoire *religieuse* de notre mouvement légiste du début du XIVe siècle, qui a tant de traits communs avec l'action du réformateur anglais ? M. Workman nous donne certes une histoire anglaise de Wyclif, mais rien ne sent ici l'hagiographie nationale. Le *schoolman* d'Oxford n'est pas présenté comme un des maîtres de la pensée scolastique de son temps, pas plus que n'est surestimée son originalité en tant que traducteur de la Bible. On serait même porté à s'étonner que M. W. n'ait pas, en analysant la polémique de Wyclif contre les cultes du clergé de

Digitized by Google

son temps, fait davantage état de ses origines autochtones, de la satire goliardique et de l'influence de Walter de Mapes.

M. W. n'exagère ni la portée des réformes ni celle des traditions et cette mesure rend pleinement confiant l'intérêt que l'on prend à ce magistral tableau de la civilisation religieuse en Angleterre au XIVe siècle. A mesure que se développe la carrière de Wyclif se définissent à nos yeux, par leur action sur le réformateur, les divers éléments du monde ecclésiastique contemporain, le haut prélat comme le *poor priest*. De même pour le monde séculier : M. W. n'a pas craint de jeter un jour très franc sur la question délicate des relations entre la pensée désintéressée de Wyclif et l'âpre politique de Jean de Gand ; il mesure — et réduit — avec toutes chances de précision la part de responsabilité de Wyclif dans la révolte des paysans.

Les rapports entre Wyclif et Jean Hus, bien que le livre s'arrête à la mort de Wyclif, ne pouvaient être passés sous silence et il y est fait quelques allusions (v. notamment deux appendices t. I, p. 327 et t. II. p. 416) où M. W., qui a écrit un livre sur « l'âge de Jean Hus » et édité les lettres du réformateur tchèque, semble partager les idées de Löserth sur la dépendance de Hus à l'égard de Wyclif. Sans prendre un périlleux parti dans cette question d'influences, qu'il nous soit permis de rappeler que M. Novotny, en un article paru dans cette Revue (t. LXXXIX, nos 1-2), a nettement contesté, et à l'aide d'arguments qui paraissent d'excellent aloi, que Hus ait été un simple disciple du réformateur anglais et le mouvement bohème une *lollardy* exportée sur le continent.

P. A.

P. Rotta. — *Il Cardinale Nicolò di Cusa. La vita ed il pensiero.* Milan, 1927, Societa editrice *Vita e pensiero* un vol. gr.-8° de 447 p. et une planche.

Nicolas de Cues, *self-made man*, humaniste et théologien, philosophe platonisant et grand légat réformateur, de culture mi-allemande et mi-italienne, est un des personnages les plus représentatifs et les plus attirants du XVe siècle « européen ». On comprend qu'une abondante littérature historique lui ait été consacrée. Le livre encore récent de M. Vansteerberghe (*Le Cardinal Nicolas de Cuse*, Paris, 1920), malgré l'ampleur de son investigation, n'a pas épuisé le sujet. Il y a place encore pour d'ardentes discussions touchant la vraie personnalité philosophique de Nicolas de Cues. M. de Wulf voit dans la doctrine de la « Docte ignorance » un « syncrétisme du passé », un alliage de mysticisme, de théosophie, de quasi panthéisme. — Chez un historien tout actuel de la philosophie italienne, M. Valentino Piccoli (v. *Revue de l'Histoire de la Philosophie*, oct.-déc. 1927, pp. 479-481), Nicolas de Cues est comme annexé à la brigade florentine ; il « rénove le platonisme » ; pour lui comme pour Léo-

Digitized by Google

nard de Vinci, la nature est conçue comme le chemin entre l'homme et Dieu. Le livre important que M. P. Rotta ajoute à la bibliothèque cusanienne conclut de façon assez différente. M. Rotta qui s'est donné pour mission de faire connaître Nicolas de Cues à un public relativement étendu (il a donné une édition critique et une traduction italienne du *De docta ignorantia*) estime que l'homme d'action et l'homme de pensée chez le jeune théologien rhénan ou chez l'illustre cardinal-légat étaient en étroite connexion, s'expliquaient l'un par l'autre, ne sont que les deux aspects d'un même et foncier « médiévalisme ». M. R. entend par cette épithète un peu floue, que la doctrine du *divino cusano* sur l'Unité aboutit, dans l'ordre pratique, à un *romanisme* absolu. Etre avec Rome et pour Rome équivaut à être avec et pour Dieu. Peut-être cette mystique guelfe, malgré l'érudition et le talent dépensés par M. P. Rotta à la découvrir dans toute l'œuvre écrite et « agie » par Nicolas de Cuse, étonnera chez celui qui, archidiacre, avait à Bâle posé avec une éloquence et une dialectique si résolue des limites presque sévères à la puissance spirituelle et temporelle de la papauté.

P. A.

Ch. APPUHN. — *Spinoza*. Paris, Delpeuch, 1927. Un volume in-12 de la Collection *Civilisation et Christianisme*, 364 pages.

Dans ce nouveau et précieux volume d'une collection qui a déjà fait ses preuves, M. Appuhn fait la part très grande à la « religion de Spinoza ». Les chapitres v et vi, parfaitement informés et très lucides, sont consacrés l'un à « Spinoza et la Bible », l'autre à « Spinoza et le Christianisme ». Dans le premier M. A. relève le jugement qu'a porté Renan, au cours de la préface à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* de Kuenen, sur les mérites respectifs de Spinoza et Richard Simon : on sait que Renan place l'exégèse du grand oratorien au-dessus de celle de l'auteur du *Tractatus theologico-potilius* : « Je ne sais si Richard Simon avait lu Spinoza, en tout cas il n'en relève pas. Spinoza fut le Bacon de l'exégèse, il entrevoit une méthode qu'il ne pratiqua pas avec suite, Simon en fut le Galilée » (Renan, *op. cit.*, p. XII). Comme l'avait déjà fait M. Karppe (*Richard Simon et Spinoza*, dans *Essais de critique et d'histoire de [la] philosophie*, p. 135 et suiv.), M. A. rappelle l'antériorité de Spinoza dans maintes initiatives exégétiques, montre que ces initiatives sont, dans le *Tractatus*, beaucoup plus coordonnées que ne le veut Renan, et aussi que Richard Simon (qui avait bien lu Spinoza) s'est engagé sciemment dans quelques-uns des chemins frayés par la critique scripturaire du philosophe. Sans doute Renan a-t-il sous-estimé la méthode et l'apport positif de Spinoza exégète, et en cela il est probable qu'il a été influencé par une opinion courante dans l'école de Reuss (v. Karppe, *op. cit.*, p. 144). Mais n'oublions pas que quelque dix ans

Digitized by Google

après (1877), Renan, dans son admirable discours de la Haye (*Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 499 et suiv.) saluait « Spinoza fondateur avec Richard Simon de l'exégèse biblique de l'Ancien Testament » (p. 515) — hommage qui tire encore plus de valeur de la grandeur presque religieuse qui marque tout ce discours.

P. A.

E. Bréhier. — *Histoire de la Philosophie.* T. I. L'Antiquité et le Moyen Age. (I. Introduction. Période hellénique. II. Période hellénistique et romaine). — Paris, Alcan, 1926-27., 2 volumes in-8° d'ensemble 525 pages.

La personnalité de l'auteur nous en fournit d'avance l'heureuse certitude : cette histoire n'ignorera aucune des collaborations, ni aucun des conflits où se rencontrèrent la pensée spéculative et la pensée religieuse, cette dernière formulée ou non en corps de doctrines confessionnelles. Au surplus, l'auteur pose dès l'abord la question de l'autonomie de la pensée philosophique vis-à-vis des autres disciplines intellectuelles. « N'est-elle pas trop intimement liée aux sciences, à l'art, à la religion, à la vie politique, pour que l'on puisse faire des doctrines philosophiques l'objet d'une recherche séparée ? » (p. 2). Pour M. Bréhier, il ne saurait être contestable que le philosophe doive tenir compte de toutes les valeurs spirituelles de son temps « pour les approuver, les critiquer ou les transformer. Il n'y a pas de philosophie, là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs ». L'historien de la philosophie aura donc la préoccupation constante de rester en contact avec l'histoire politique générale, et l'histoire de toutes les disciplines de l'esprit, bien loin de vouloir isoler la philosophie comme une technique séparée des autres. « Nul doute cependant qu'il n'y ait une estimation des éléments qui entrent en composition dans ces complexes de disciplines spirituelles : ces rapports « ne sont nullement uniformes et invariables, mais se présentent de manière fort différente selon les époques et les penseurs. La spéculation philosophique peut être ordonnée tantôt à la vie religieuse tantôt aux sciences positives, tantôt à la politique et à la morale, quelquefois à l'art. Il est des moments où prédomine le rôle d'une de ces disciplines, tandis que les autres s'effacent presque ; ainsi, au cours de l'antiquité classique, nous assistons, en gros, à une décroissance graduelle du rôle des sciences, accompagnée par la croissance du rôle de la religion : tandis que, à l'époque de Platon, l'évolution des mathématiques a un intérêt tout particulier pour l'historien, ce sera, à l'époque de Plotin, l'invasion des religions orientales de salut qui devra appeler l'attention ; c'est à ce moment que nous devrons nous poser le problème, encore si difficile à résoudre, de l'influence propre du christianisme sur la philosophie. L'époque actuelle voit, autour de la philosophie,

Digitized by Google

une lutte d'influences assez âpre pour que cette méditation sur le passé ne soit pas tout à fait inutile » (p. 11). Inspirés de cette méthode si compréhensive, ces deux premiers volumes abondent en pages excellentes sur les influences ou encore sur les simples infiltrations des mythologies ou des dogmatiques dans la spéculation philosophique, des origines à l'établissement définitif du christianisme en Orient et en Occident : les cosmogonies mythiques, le pythagorisme, la place et la nature du mythe dans le platonisme, de la théodicée dans l'aristotélisme et le stoïcisme, le néo-platonisme et les religions orientales, St Paul et l'hellénisme, les apologistes du IIe s., le gnosticisme et le manichéisme, Clément d'Alexandrie et Origène, les positions de la mystique pseudodionysienne etc. Le tout est traité avec une clarté et un ferme discernement des problèmes, dont les spécialistes feront leur profit au moins autant que les étudiants pour qui ce livre est écrit. Il fera époque. Réjouissons-nous de l'esprit de synthèse qui l'anime. Saluons l'entrée désormais assurée dans l'histoire de la philosophie d'un certain nombre de penseurs dont quelques-uns portaient, aux yeux de l'enseignement scolaire, leur qualité de théologiens comme une flétrissure, d'autres qui étaient communément rabaissés au rang de mystagogues sans crédit spirituel.

P. A.

Paul Teissonnière. — *Le Mouvement de la nouvelle Réformation.* Bruxelles, Editions du Foyer de l'Ame, 2 volumes in-8° de 253 et 279 pages.

Nous devons signaler ici à titre de document sur la pensée religieuse contemporaine l'enquête dont M. le Pasteur Paul Teissonnière donne les résultats dans deux volumes que leur titre met sous un augure d'ardente espérance. Quel que soit notre désir de rester objectifs, nous ne pouvons nous empêcher de saluer le très noble effort de M. P. T. pour classer les valeurs spirituelles de notre temps. Ces études, toujours animées, tour à tour familières ou éloquentes, cherchent la documentation religieuse où elle est, c'est-à-dire partout, dans le livre le plus « séculier », dans la spéculation la plus abstraite, dans l'observation de laboratoire, dans le sermon, dans le poème, dans le discours politique... M. P. Teissonnière a « interrogé » Castellion, Pascal, Voltaire, Rousseau, Victor Hugo, Renan, A. Sabatier, Tolstoï, Goblet d'Alviella, Anatole France, W. Monod, Maeterlinck, Mme A. Besant, Wells, Flammarion, J.-H. Fabre, Guyau, Ch. Wagner. On le voit, quelques vivants, beaucoup de morts dont la pensée vit encore parmi nous. Et combien d'autres pourraient être appelés en témoignage par M. T., de Renouvier à M. Bergson, de Durkheim à M. Blondel.

Pratiquement, M. Teissonnière estime que son enquête — ce n'est

Digitized by Google

ici le lieu d'en discuter ni les méthodes ni les résultats — l'autorise à dresser le bilan des revendications de la conscience moderne et il les formule ainsi : une répudiation formelle du dogmatisme, une notion pratique de la piété, une revision de la morale religieuse, une reconstruction de la croyance, une église à constitution libérale... Ces conditions un jour réalisées, l'auteur de cette enquête est sûr que se dissiperaient « les inquiétudes et les contradictions » qui tourmentent l'âme de notre temps.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Le Congrès international des Sciences historiques à Oslo. — Le sixième Congrès international des Sciences historiques se tiendra à Oslo, du 14 au 18 août 1928. Dès à présent les sections sont constituées ; l'une d'elles, la huitième, comprendra les travaux et les débats intéressant l'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique. La seconde circulaire qui nous parvient indique quelques-unes des communications qui y seront présentées : L'influence du schisme de 1378 sur les maisons anglaises de l'ordre de Cîteaux, par M. Rose Graham ; les éléments tchèques dans l'église morave en Angleterre au XVIIIe siècle, par M. R. Fitz Gibbon Young, d'Oxford ; le christianisme est-il historiquement d'essence juive ou hellénique ? par M. Anathon Aall, professeur à l'Université d'Oslo ; travaux récents et problèmes principaux dans l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre au treizième siècle, par M. F. Pohwicke, professeur à l'Université de Manchester ; Dante et l'eschatologie musulmane, par M. Merkle, professeur à l'Université de Würzbourg ; les commencements du Christianisme à Aquilée, par M. Rudolf Egger, professeur à l'Université de Vienne ; les chapitres généraux et provinciaux des Bénédictins anglais (1215-1540), par M. U. A. Pautin, lecteur à l'Université de Manchester, etc. — De nombreux travaux viendront certainement s'inscrire à côté de ceux-là sur le « rôle » de cette section. La participation française s'annonce comme devant être importante et active. Dans les autres sections (Histoire de l'Ancien Orient, Grèce et Rome, Byzance, Histoire moderne et contemporaine, Histoire de l'art, etc.), des études monographiques et des « états de question » seraient à retenir en grand nombre pour notre discipline.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Dans la *Revue historique* (novembre-décembre 1927, pp. 324-336), M. le docteur Contenau donne un intéressant Bulletin des travaux intéressant l'Assyriologie et les études hittites pour la période 1922-1927. Nous reproduisons la partie de cet article qui montre dans quelle mesure l'histoire des religions a bénéficié des études assyriologiques, grâce surtout aux livres de MM. F. Thureau-Dangin (*Rituels Acca-*

Digitized by Google

diens) et Svend Aage Pallis (*The Babylonian Akitu Festival*) : « Nous connaissons mieux maintenant le rituel compliqué des solennités et, entre autres, celui des fêtes du Nouvel An : il était, à peu de chose près, le même pour nombre de villes de Babylonie et même d'Assyrie que pour la capitale. La cérémonie se composait essentiellement d'une procession où la statue du dieu Marduk, entourée des objets sacrés et d'une cour de dieux de second rang, était conduite au fleuve, embarquée sur l'Euphrate et emmenée à peu de distance, sur la même rive, à un temple, dit de l'*akitu*, d'où elle revenait après y avoir séjourné quelques jours. Mais d'autres cérémonies des plus importantes se déroulaient à cette occasion. Il semble bien qu'un drame sacré se jouait, dans lequel Marduk, dieu suprême, tenait le premier rôle. Marduk avait usurpé les caractères du grand dieu primitif de Sumer (qui est aussi celui de l'Asie Occidentale ancienne et dont les attributs sont ceux d'un dieu-terre, d'un dieu de végétation) ; il subissait une véritable passion suivie de résurrection, tout comme dans le rituel osirien. Après quoi, le dieu fixait solennellement les destins pour l'année commençante et l'on célébrait son mariage mystique avec la déesse parèdre. La complication de ces rites donne à penser qu'au moins à certains moments les statues n'y suffisaient pas et que des prêtres costumés, tenant le rôle des divers personnages divins, représentaient les péripéties du drame devant les fidèles » (*op cit.*, p. 332).

— Notre collaborateur M. Masson-Oursel signale, dans la *Revue philosophique* (novembre-décembre 1927, pp. 454-456) le travail considérable de M. Prabodh Chandra Bagchi sur *Le Canon bouddhique en Chine : les traducteurs et les traductions*. Paris, Geuthner, 1926. « Bagchi dresse, époque par époque, un inventaire complet, dans lequel il fait entrer les textes mêmes qui ne nous furent pas conservés, car ce n'est qu'ainsi qu'on peut arriver à comprendre l'activité des missionnaires bouddhiques en Chine ». L'œuvre se composera de deux volumes ; le premier se clôt à l'avènement des Souei. ... Bien que la légende inévitablement s'y mêle, nous sommes en pleine histoire. Pelliot et sa phalange de collaborateurs ou d'élèves prouvent avec assez de maîtrise quelle sûreté la plus exigeante critique peut trouver dans la bibliographie chinoise. On ignore trop, non seulement dans le public, mais parmi les historiens de la pensée universelle, quel accroissement obtient par là notre connaissance de l'esprit humain. L'Occident n'a pas connu de manifestation plus grandiose de l'humanisme que ce long effort qui mit à la portée de l'Extrême-Orient des doctrines issues du monde indien. Nous qui parlons sans cesse d'interpénétration entre les peuples et de bonne volonté pour s'entrecomprendre, nous restons infiniment loin d'accomplir un pareil apostolat d'intelligence réciproque. Où trouverait-on un autre milieu dans lequel

Digitized by Google

autant de zèle pour l'objectivité se déploya parmi les rivalités religieuses? Quiconque étudiera cette époque capitale de la pensée aura besoin de recourir au répertoire de Bagchi ; combien peu d'ouvrages qui passent pour « philosophiques », au sens conventionnel de ce terme, possèdent un tel mérite ! Seuls les spécialistes profiteront du double index sanskrit-chinois publié dans la « petite thèse » [Geuthner, Paris, 1928] ; mais il faut souhaiter que l'essentiel de la « grande » passe dans les œuvres de vulgarisation qui seules atteignent, quant à présent, les historiens de la philosophie. L'un des principaux résultats qui se trouveront ainsi adjoints au stock usuel de nos connaissances, c'est un fait significatif de la relative unité humaine : le rôle joué par des peuples intermédiaires entre l'Inde et la Chine, Parthes ou Scythes, Iraniens de Khotan ou Sogdiens, non seulement comme véhicules de textes indiens, mais comme rédacteurs des premiers manuels bouddhiques destinés à l'exportation. »

— L'on n'a pas oublié le remarquable article de M. E. Gilson sur *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, paru dans la *Revue d'histoire franciscaine*, fasc. III de l'année 1925. Sur l'architectonique, la logique interne des compositions des grands sermonnaires médiévaux cet article contenait des vues aussi neuves que suggestives. M. Robert Fawtier nous donne, dans la même Revue (octobre-décembre 1927) une étude sur la prédication en Angleterre au Moyen âge qui résume et utilise le livre de M. G. R. Owst, *Preaching in medieval England* (Cambridge 1926), mais renferme en outre des remarques personnelles d'un vif intérêt pour les historiens de la chaire au Moyen âge. M. F. présente notamment quelques observations nouvelles au sujet de la langue dans laquelle ont été rédigés les sermons. « Cette question de la langue a son importance, car elle implique certaines habitudes d'esprit. N'est-ce pas un fait curieux que les Anglo-Saxons si disciplinés en toutes choses ne le soient pas en matière religieuse? Ne serait-ce pas que, à l'origine, ils auraient sur ce point subi l'influence du français? Quand l'anglais a triomphé dans la prédication, les habitudes, bonnes ou mauvaises, étaient déjà prises. On peut même se demander si ce n'est pas dans cette question de la langue que réside une des causes du caractère de la réforme anglaise. Si les Mineurs ont prêché en français, ils ont évidemment perdu le contact avec le pays quand l'anglais a triomphé. Leurs idées ont été reprises, transformées et poussées à leurs dernières conséquences par des laïcs ou des universitaires, les chefs des Lollards s'adressant directement au peuple. Et ceci nous ferait peut-être comprendre comment l'Angleterre, où la réforme paraît à première vue l'œuvre de la royauté, est le pays où le mouvement religieux protestant est le plus vigoureux parce que ses racines sont plus profondes. Si au contraire les Mineurs n'avaient pas perdu le contact avec l'Angleterre nouvelle du xve siècle, ils

Digitized by Google

auraient probablement pu agir comme frein, comme ils l'ont fait en France par exemple. Nous croyons qu'il vaudrait la peine de considérer les choses de ce point de vue. »

— Durant huit années de séjour entre Uskub, Salonique et Monastir, de 1904 à 1912, M. Max Choublier a connu de près des musulmans appartenant à des communautés de bektachis. On se souvient qu'au Congrès de l'Histoire des Religions de 1923, Kuprulu Zade Bey situa avec précision le bektachisme dans l'histoire et la théologie musulmanes. M. Choublier, dans un article publié par la *Revue des Etudes islamiques* (1927, cahier III), article plein d'observations pittoresques et sagaces, décrit la vie des bektachis rouméliotes d'avant-guerre, notamment des « moines » du Tekké de Kalkandelen, « communauté de bonnes mœurs, religieuse de nom, mais préoccupée d'un idéal temporel à caractère national et démocratique ». « Deux choses distinguaient de façon complète les bektachis de Roumélie de tous les autres ordres de ces provinces, ils n'avaient pas le sentiment aristocratique de l'Islam. Ils étaient albanais avant d'être musulmans. » Ils représentaient « une petite bourgeoisie modérée, patriote et à idéal humanitaire ». Plus rien ne restait en eux « de leur ancien esprit d'ordre mendiant, à la fois mystique et révolutionnaire ». M. Choublier apporte aussi de curieuses notes sur leurs affiliés, assez nombreux, fidèles n'ayant pas prononcé de vœux spéciaux, paysans albanais, petits propriétaires, sorte de tiers-ordre sans physionomie religieuse définie. Quelques-uns de ses membres, ceux groupés autour du Tekké de Kalkandelen, étaient des artisans occupés, selon un curieux « taylorisme » établi par les moines eux-mêmes, à la fabrication de fusils de guerre. En dépit de cette industrie belliqueuse, les bektachis même laïques ne paraissent avoir opposé aucune résistance aux troupes qui, durant les guerres balkaniques, chassèrent ou tuèrent les habitants du Tekké. Aujourd'hui le vieil ordre de derviches a disparu de Roumélie. Il n'a gardé un reste de vie que dans l'Albanie indépendante.

P. A.

— Nous recevons l'*Eternelle Question*, poème en deux volumes, de M. Raoul Bernard, « arrière-neveu de Pascal ». L'auteur traite du pourquoi des Atomes, des Mondes... Sur l'Eternel, l'Evolution, l'Immortalité, il émet des idées, des théories évidemment toutes personnelles. En tête de cette édition, la seconde, de l'*Eternelle Question*, nous lisons que Camille Flammarion a salué l'œuvre de M. R. Bernard comme « un nouveau Poème de la Nature, poème spiritualiste, dont la grande idée se substituera à l'avenir au classique poème de Lucrèce ». C'est une opinion, toute personnelle aussi.

P. A.

Digitized by Google

autant de zèle pour l'objectivité se déploya parmi les rivalités religieuses ? Quiconque étudiera cette époque capitale de la pensée aura besoin de recourir au répertoire de Bagchi ; combien peu d'ouvrages qui passent pour « philosophiques », au sens conventionnel de ce terme, possèdent un tel mérite ! Seuls les spécialistes profiteront du double index sanskrit-chinois publié dans la « petite thèse » [Geuthner, Paris, 1928] ; mais il faut souhaiter que l'essentiel de la « grande » passe dans les œuvres de vulgarisation qui seules atteignent, quant à présent, les historiens de la philosophie. L'un des principaux résultats qui se trouveront ainsi adjoints au stock usuel de nos connaissances, c'est un fait significatif de la relative unité humaine : le rôle joué par des peuples intermédiaires entre l'Inde et la Chine, Parthes ou Scythes, Iraniens de Khotan ou Sogdiens, non seulement comme véhicules de textes indiens, mais comme rédacteurs des premiers manuels bouddhiques destinés à l'exportation. »

— L'on n'a pas oublié le remarquable article de M. E. Gilson sur *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, paru dans la *Revue d'histoire franciscaine*, fasc. III de l'année 1925. Sur l'architectonique, la logique interne des compositions des grands sermonnaires médiévaux cet article contenait des vues aussi neuves que suggestives. M. Robert Fawtier nous donne, dans la même Revue (octobre-décembre 1927) une étude sur la prédication en Angleterre au Moyen âge qui résume et utilise le livre de M. G. R. Owst, *Preaching in medieval England* (Cambridge 1926), mais renferme en outre des remarques personnelles d'un vif intérêt pour les historiens de la chaire au Moyen âge. M. F. présente notamment quelques observations nouvelles au sujet de la langue dans laquelle ont été rédigés les sermons. « Cette question de la langue a son importance, car elle implique certaines habitudes d'esprit. N'est-ce pas un fait curieux que les Anglo-Saxons si disciplinés en toutes choses ne le soient pas en matière religieuse ? Ne serait-ce pas que, à l'origine, ils auraient sur ce point subi l'influence du français ? Quand l'anglais a triomphé dans la prédication, les habitudes, bonnes ou mauvaises, étaient déjà prises. On peut même se demander si ce n'est pas dans cette question de la langue que réside une des causes du caractère de la réforme anglaise. Si les Mineurs ont prêché en français, ils ont évidemment perdu le contact avec le pays quand l'anglais a triomphé. Leurs idées ont été reprises, transformées et poussées à leurs dernières conséquences par des laïcs ou des universitaires, les chefs des Lollards s'adressant directement au peuple. Et ceci nous ferait peut-être comprendre comment l'Angleterre, où la réforme paraît à première vue l'œuvre de la royauté, est le pays où le mouvement religieux protestant est le plus vigoureux parce que ses racines sont plus profondes. Si au contraire les Mineurs n'avaient pas perdu le contact avec l'Angleterre nouvelle du xve siècle, ils

Digitized by Google

auraient probablement pu agir comme frein, comme ils l'ont fait en France par exemple. Nous croyons qu'il vaudrait la peine de considérer les choses de ce point de vue. »

— Durant huit années de séjour entre Uskub, Salonique et Monastir, de 1904 à 1912, M. Max Choublier a connu de près des musulmans appartenant à des communautés de bektachis. On se souvient qu'au Congrès de l'Histoire des Religions de 1923, Kuprulu Zade Bey situa avec précision le bektachisme dans l'histoire et la théologie musulmanes. M. Choublier, dans un article publié par la *Revue des Etudes islamiques* (1927, cahier III), article plein d'observations pittoresques et sagaces, décrit la vie des bektachis rouméliotes d'avant-guerre, notamment des « moines » du Tekké de Kalkandelen, « communauté de bonnes mœurs, religieuse de nom, mais préoccupée d'un idéal temporel à caractère national et démocratique ». « Deux choses distinguaient de façon complète les bektachis de Roumélie de tous les autres ordres de ces provinces, ils n'avaient pas le sentiment aristocratique de l'Islam. Ils étaient albanais avant d'être musulmans. » Ils représentaient « une petite bourgeoisie modérée, patriote et à idéal humanitaire ». Plus rien ne restait en eux « de leur ancien esprit d'ordre mendiant, à la fois mystique et révolutionnaire ». M. Choublier apporte aussi de curieuses notes sur leurs affiliés, assez nombreux, fidèles n'ayant pas prononcé de vœux spéciaux, paysans albanais, petits propriétaires, sorte de tiers-ordre sans physionomie religieuse définie. Quelques-uns de ses membres, ceux groupés autour du Tekké de Kalkandelen, étaient des artisans occupés, selon un curieux « taylorisme » établi par les moines eux-mêmes, à la fabrication de fusils de guerre. En dépit de cette industrie belliqueuse, les bektachis même laïques ne paraissent avoir opposé aucune résistance aux troupes qui, durant les guerres balkaniques, chassèrent ou tuèrent les habitants du Tekké. Aujourd'hui le vieil ordre de derviches a disparu de Roumélie. Il n'a gardé un reste de vie que dans l'Albanie indépendante.

P. A.

— Nous recevons l'*Eternelle Question*, poème en deux volumes, de M. Raoul Bernard, « arrière-neveu de Pascal ». L'auteur traite du pourquoi des Atomes, des Mondes... Sur l'Eternel, l'Evolution, l'Immortalité, il émet des idées, des théories évidemment toutes personnelles. En tête de cette édition, la seconde, de l'*Eternelle Question*, nous lisons que Camille Flammarion a salué l'œuvre de M. R. Bernard comme « un nouveau Poème de la Nature, poème spiritualiste, dont la grande idée se substituera à l'avenir au classique poème de Lucrèce ». C'est une opinion, toute personnelle aussi.

P. A.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-SEIZIÈME

Articles de fond.

Pages.

Magnus Olsen : *Magie et culte dans la Norvège antique.* . 1

Marguerite Brunot : *Le Congrès d'histoire du Christianisme (Jubilé Alfred Loisy).* 39

Ch. Picard : *Peuples et civilisations.* 50

L. Barbedette : *La formation religieuse de Malebranche. Ses premières études.* 61

P.-L. Couchoud : *Le style rythmé dans l'épître de S. Paul à Philémon.* 129

A. Audin : *Les rites solsticiaux et la légende de S. Pothin.* . 147

Alfred Bel : *La codification du droit musulman en Algérie.* 175

J. Schousboe : *La messe la plus ancienne.* 193

M. Goguel : *L'orientation de la science du Nouveau Testament.* 295

M. Gaudefroy-Demombynes : *Les origines de l'Islam, d'après M. Tor Andrae.* 340

J. Przyluski : *Totémisme et végétalisme dans l'Inde.* . . 347

Ch. Picard : *Déméter et les Jumeaux d'Argos.* 365

Digitized by Google

Revue des Livres.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Anwander (*A.*) : Die Religionen der Menscheit (*M. Ginsburger*). 257
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge (*A. Koyré*). 100
Bulard (*M.*) : La religion domestique dans la colonie italienne de Délos (*A. Boulanger*). 259
Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (*Ch. Picard*). . 401
Causse (*A.*) : Les plus vieux chants de la Bible (*Ad. Lods*). . 105
Chappuis (*P. G.*) : La destinée de l'homme (*Eug. de Faye*). . 30
Clemen (*C.*) : Religionsgeschichte Europas (*R. Kreglinger*). . 78
Darby Nock (*A.*) : Sallustius concerning the Gods and the universe (*Ch. Picard*). 404
Handbuch der altarabischen Altertumskunde (*J. Cantineau*). . 422
Heman (*F.*) : Geschichte des jüdischen Volkes (*M. Ginsburger*). 258
Hesseling (*D. C.*) : La plus ancienne rédaction du poème sur Digénis Akritas (*J. Psichari*). 270
Ignace d'Antioche : Lettres. (*A. Siouville*). 413
Kern (*O.*) : Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit (*A. Boulanger*). . . . . .
Lecoultre (*J.*) : Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante (*A. Alba*). 86
Lévy (*Isidore*) : La légende de Pythagore, de Grèce en Palestine (*M. Goguel*). 92
Lévy (*Isidore*) : Recherches sur les sources de la légende de Pythagore (*A. Boulanger*). 264
Munk (*S.*) : Mélanges de philosophie juive et arabe (*A. Koyré*). 102
Pallis (*S. A.*) : The Babylonian Akitu Festival (*L. Delaporte*). 104
Pallis (*S. A.*) : A few notes on the Gospels according to S. Mark and S. Matthew (*P.-L. Couchoud*). . . . 406
Piganiol (*A.*) : La conquête romaine (*A. Boulanger*). . . 267
Sattler (*W.*) : Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi (*Ad. Lods*). 98
Vienot (*J.*) : Histoire de la Réforme française des origines à l'Edit de Nantes (*A. Alba*). 274

Digitized by Google

William of Ockham : The De imperatorum et pontificum potestate (*B. Landry*). 89
Woodbrooke Studies (*F. Nau*). 417

II. — *Notices bibliographiques.*

Appuhn (*Ch.*) : Spinoza (*P. A.*). 432
Bayet (*A.*) : Les Morales de l'Evangile (*P. A.*). 281
Berlière (*U.*) : L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle (*P. A.*). 115
Bonnerot (*J.*) : La Sorbonne (*P. A.*). 285
Bréhier (*E.*) : Histoire de la Philosophie, t. I et II (*P. A.*). .
Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXV (*P. Masson-Oursel*). 111
Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXVI (*P. Masson-Oursel*). 428
Choisy (*M.*) : La Chirologie (*P. A.*). 118
Dalman (*G.*) : Aramaïsch Dialektproben unter dem Gesichtspunkt neutestamentlicher Studien (*M. Ginsberger*). . . 427
Deniker (*J.*) : Les races et les peuples de la Terre (*R. Kreglinger*). 271
Denis (*L.*) : Le génie celtique et le monde invisible (*P. A.*). 113
Dufourcq (*A.*) : L'Avenir du christianisme (I II). (*A. Boulanger*). 280
Galzy (*J.*) : Sainte Thérèse d'Avila (*P. A.*). 117
Gouleen (*J.*) : Les Mellahs de Rabat-Salé (*D. L.*). . . . 278
Gusens (*H.*) : The architectural antiquities of Western India (*P. Masson-Oursel*). 428
Halphen (*L.*) : Les Barbares (*P. A.*). 429
Le Gouvello (*H.*) : Le pénitent breton Pierre de Kériollet (*P. A.*) 116
Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (*P. Masson-Oursel*). 112
Merejkovsky (*D.*) : Les Mystères de l'Orient. Egypte. Babylone (*P. A.*). 285
Mignosi (*P.*) : L'idealismo (*P. Masson-Oursel*). 429
Œsterreich (*P. K.*) : Les possédés (*P. A.*). 114
Padovani (*U. A.*) : Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo (*P. A.*). 282
Pla (*D.*) : La christologie païenne (*P. A.*). 113

Digitized by Google

Renaissance religieuse (La). (*P. A.*). 283
Rotta (P.) : Il cardinale Nicolò di Cusa (*P. A.*). . . . 431
Rouvre (Ch. de) : Auguste Comte et le catholicisme (*P. A.*). 283
Salinis (Le R. P. de) : Marins et missionnaires (*P. A.*). . . 117
Schwenn (F.) : Gebet und Opfer (*A. Boulanger*). . . . 279
Svobada (K.) : La démonologie de Michel Psellos (*P. A.*). . 115
Teissonnière (P.) : Le mouvement de la nouvelle Réformation (*P. A.*). 434
Thomas d'Aquin (S.) : Somme théologique. I. (*P. A.*). . . 430
Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2e série, t. III (*P. Masson-Oursel*). 112
Vesme (C. de) : Histoire du spiritualisme expérimental. I. (*P. A.*) 284
Wollmer (H.) : Ein deutscher glossierter Auszug des 15 Jahrh. aus den Alttestamentlichen Propheten (*M. Ginsburger*). 278
Workman (H. B.) : John Wyclif (*P. A.*). 430

Chroniques par MM. *R. Dussaud et P. Alphandéry.*

Nécrologie : H. Hubert, p. 119.
Correspondance : Lettre de M. Lionel Landry, p. 291.
Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1927-1928 : p. 287. Conférences du dimanche au Musée Guimet, p. 290.
Généralités : Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tome I, p. 120 ; Mélanges Adolf Zuliicher, p. 121 ; Ve Congrès international d'études pour l'union des Églises, à Velehrad, p. 125 ; Une nouvelle chaire d'histoire des religions p. 293 ; Mélanges Grandmaison, p. 293 ; Congrès international des sciences historiques à Oslo, p. 436 ; R. Bernard, L'éternelle Question, p. 439.
Religion assyrienne : Dr Contenau, Bulletin des travaux intéressant l'Assyriologie (1922-1927), p. 436.
Indianisme : Prabodh Chandra Bagchi, Le Canon bouddhique en Chine : les traducteurs et les traductions, p. 437.
Religion arménienne primitive : N. Adontz, Tarkou chez les anciens arméniens, p. 126.
Judaïsme : The Legacy of Israel, p. 294.
Christianisme primitif : M. Rubinstein, Le baptême de Jean, p. 122 ; P. Joüon, Aramaïsmes sous-jacents au grec des Évangiles, p. 123 ;

Digitized by Google

P.-L. Lefort, S. Pakhome et la « Sagesse » d'Amen-em-Ope., p. 124.

Christianisme du Moyen-âge : Estudis franciscans, p. 124 ; The Legacy of the Middle Ages, p. 293 ; G. K. Owst, Preaching in Medieval England, p. 438.

Christianisme moderne : J. Marty, Etude sur J. E. Roberty, p. 126.

Islamisme : M. Choublier, Les communautés de bektachis rouméliotes, p. 439.

Folklore : D. Bugiel, Les chants religieux polonais, p. 125.

Prix académique : M. R. Pettazzoni, p. 292.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS, VIe

VIENNENT DE PARAITRE :

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES (Tome vingt-troisième)

L'HISTOIRE
DES
IDÉES THÉOSOPHIQUES DANS L'INDE

TOME PREMIER

LA THÉOSOPHIE BRAHMANIQUE

par **PAUL OLTRAMARE**

Professeur à l'Université de Genève

Un volume 17 × 25 cm. XII-382 pages. *Réimpression*..... **60** fr.

On constate dans toutes les civilisations la présence de certaines idées qui se transmettent d'une génération à l'autre comme des vérités qu'il n'est plus besoin de contrôler.

Table des Matières. — Préface. — Première partie : Les germes de la pensée théosophique. — Deuxième partie : La formation des idées théosophiques. — Troisième partie : La systématisation des idées théosophiques.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SCIENCES RELIGIEUSES (Quarante-cinquième volume)

LA RELIGION DES TUPINAMBA

et ses rapports avec celle des autres tribus TUPI GUARANI

par **A. MÉTRAUX**

Table des Matières. — Introduction. — Les créateurs et civilisateurs. — Les jumeaux mythiques. — Mythes cosmiques et de création. — Tupan, le démon du Tonnerre. — Les génies de la brousse. — Les esprits. — Le magicien. — Traitement des maladies. — Rites observés lors de la naissance, de la puberté et du mariage. — Cérémonies funéraires et croyances en l'Au-delà. — L'anthropophagie rituelle des Tupinamba. — Pratiques magiques et croyances diverses. — La salutation larmoyante. — Fêtes et danses. — Les fêtes de boisson. — Le mythe de la « Terre-sans-mal » et les croyances en un monde meilleur des Indiens de l'Amérique du Sud. — Appendices. — Mythes des Tupinamba. — Index bibliographique.

Un volume 17 × 26 cm., 258 pages, 8 planches hors-texte . **40** fr.

G.-M. DE LA GARENNE

LE PROBLÈME DES « FRÈRES DU SEIGNEUR »

Τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ ἦν ἐξειπεῖν.
Il n'est pas possible d'exprimer plus clairement la descendance légale.
Julius Africanus, *Lettre à Aristide.*

Table des Matières : Avant-propos. — I. Les proches parents de Jésus d'après les textes évangéliques. — II. Les « Frères du Seigneur » et le Catalogue des Apôtres. — III. Jacques, frère du Seigneur, d'après le livre des Actes et les Epîtres pauliniennes — IV. Jacques d'après Josèphe. — V. Jacques dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — VI. Ce que nous savons de Jacques, frère du Seigneur. — VII. Simon. — VIII. Jude. — IX. José. — X. Clopas. — XI. Les pèlerins d'Emmaüs. — XII. Jean XIX. 25. — XIII. Les « parents fraternels » du Seigneur. — XIV. Halphée. — XV. Josèphe. — XVI. La filiation divine. Premières étapes. — XVII. La naissance miraculeuse et les généalogies. — XVIII. « Τὸν πρωτόκων ». — XIX. Le Lévirat. — XX. « Ὡς ἐνομίζετο ». — Conclusion.

Un volume 12 × 19 cm., 148 pages..... **15** fr.

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS, VIe

VIENNENT DE PARAITRE

G.-K. LOUKOMSKI

Ancien conservateur
des Palais-Musées de Tsarskoié-Sélo et du Musée des Beaux-Arts à Kiev.

LA VIE
ET LES MŒURS EN RUSSIE

DE PIERRE-LE-GRAND A LÉNINE

Chapitre I : **Evolution de la civilisation Russe**. — Chapitre II : **La Russie et ses transformations**. — Chapitre III : **La Vie à la Cour. La Vie provinciale et paysanne**. — Chapitre IV : **L'Architecture**. — Chapitre V : **L'Habitation.**

« Pour donner une idée de la magnificence de la Cour, de la tristesse et de la misère de la vie paysanne, du charme mélancolique des demeures seigneuriales, de la splendeur des manoirs et des palais, nous avons pris le parti de présenter, sous la forme d'illustrations, ce que l'on ne saurait décrire en des centaines de pages. »

Un volume (26 × 33 cm.), VIII-45 pages, 107 planches hors texte en phototypie..... **200** fr.

PÉTRARQUE

MÉLANGES DE LITTÉRATURE & D'HISTOIRE

PUBLIÉS PAR

L'UNION INTELLECTUELLE FRANCO-ITALIENNE

TABLE DES MATIÈRES. — **Pierre de Nolhac** : L'Année de Pétrarque. — **Henri Hauvette** : Ce que nous savons de Laure. — **Paul Hazard** : Portrait de Pétrarque. — **G.-A. Cesareo** : Une anomalie dans le « Canzoniere » de Pétrarque. — **G. Maugain** : Pétrarque et l'art de l'amitié. — **P. Ronzy** : Pierre Ameilh de Brénac et son itinéraire rimé du voyage de Grégoire XI, d'Avignon à Rome (1376-1377). — **A. Valentin** : A travers le Canzoniere. Traductions. — **Emile G. Léonard** : Un ami de Pétrarque : Giovanni Barrili. — **Thérèse Labande-Jeanroy** : La Technique de la chanson dans Pétrarque. — **Maurice Mignon** : La Maison de Pétrarque à Vaucluse.

Le monde lettré, mais deux nations surtout, unies par tant de liens de culture commune, célèbrent cette année le souvenir de Pétrarque. Tout lettré, toute âme un peu ornée, doit accorder une pensée à la date du 6 avril de l'an 1327, car c'est de cette matinée de printemps provençal où le génie rencontra la beauté, que sont sortis les plus beaux poèmes, et les plus mémorables que l'art ait offert à l'amour.

Un volume 17 × 25 cm., 240 pages..... **60** fr.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4707
BOUND
OCT 9 1929
UNIV. OF MICH.
LIBRARY